

حاشية

﴿ التوضيح والتصحيح * لمشكلات كتاب التنقيح ﴾

للامامة الفطريف . المضطلع باعباء التحرير والتأليف . النحزير

الهام الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور الشريف القاضي

المالكي بالقطر الافريقي حرس الله مهجته . وادام

بهجته . على شرح تنقيح الفصول في الاصول

لمؤلفه الامام الكبير شهاب الدين احمد بن اصول

ادريس القرافي المالكي المتوفى ٨٤٤

١١٤٠ هـ رحمه الله وقد

زينت هـوامشها

الشرح

المذكور

٢

﴿ طبعة اولى - جزء اول ﴾

﴿ حقوق الطبع محفوظة المؤلف ﴾

طبع بطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس

١٩٤١

حاشية

﴿ التوضيح والتصحيح * لمشكلات كتاب التنقيح ﴾

للامامة الفطريف . المضطلع باعباء التحرير والتأليف . النحزير

الهام الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور الشريف القاضي

المالكي بالقطر الافريقي حرس الله مهجته . وادام

بهجته . على شرح تنقيح الفصول في الاصول

لمؤلفه الامام الكبير شهاب الدين احمد بن

ادريس القرافي المالكي المتوفى

١١٤٠ هـ رحمه الله وقد

زينت هوامشها

الشرح

المذكور

٢

﴿ طبعة اولى - جزء اول ﴾

﴿ حقوق الطبع محفوظة للـؤلف ﴾

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس

١٣٤١

بسم الله الرحمن الرحيم
قال الشيخ الامام العالم
سيد أهل زمانه شهاب الدين
أحمد بن إدريس المالكي رحمه
الله ببغفرته ورحمته

الحمد لله باسط الارزاق في
الآفاق . وواهب النعم اطواقا
في الاعناق . ورافع السموات
السبع الطباق . مزينة
بكواكب الاشراق . ومشجونة
بالملائكة القيام . ووظائف
العبودية لجلال الربوبية على
ساق في انساق . العالم به واجس
الخواطر في الدياجي الضائق .
المريد فلا كائن في الكونين
الا بقدره وقدرته يساق .
القاهر فائس سطوة على من
عصاه لا تطاق . المحسن
فسوابغ نعمه وموارد كرمه
تدفق اي ادفاق . الواحد في
صفات علائه فلا نظير ولا
شبيه له على الاطلاق . وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا
شريك له شهادة أحرز بها
قصب السباق يوم التلاق .
وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا
عبده ورسوله أرسله والدماء
تراق . وعواصف الضلال
لها ارعاد وإراق . وقد
استولى الشيطان اللعين على
بني آدم فخيم عليهم برواق .
واعتقد حصول امنيتهم من
آدم وذريته وأنه قد فاق .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

خير مفهوم من فحوى كل كلام . وافضل منطوق من شفايا
المحابر والسنة الاقلام . حمد الله تعالى مفيض عموم الفضائل . المخصوص
بالغنى المطاق والوجود الكامل . وأولى ما جاء على اثره . وحقق معننى
انشائي صورة خبره (١) . الصلاة على رسولنا المفضل باصول الشريعة
والبرهان . والمؤيد بالاعجاز الظاهر من البيان . وعلى آله واصحابه

(١) قولي وحقق معننى انشائي صورة خبره الخ اردت به الاشارة الى ان
جملة الصلاة متمحضة للثناء والتعظيم لانها خبر . مستعمل في الانشاء لعلاقة التحقق
لصدورها عن لا خلاف في اخباره فكان استعمالها في الانشاء مشيرا الى عدم احتياها
للكذب فلذلك حقق معناها الانشائي خبريتها الصورية فكيفها جملة صديقت
لتظاهر لفظها ومعناها على غرض واحد . واشرت ايضا الى انها صالحة لان يراد
منها الصورة والمعنى معا بناء على جواز استعمال اللفظ في حقيقته وبجازه فتكون
شاهدا لذلك في المفرد والمركب لان الصلاة مستعملة في الامرين كما اخرج به بحجة
فتكون الجملة ايضا مستعملة في حقيقتها وهو الاخبار والمجاز وهو الانشاء فتكمل بها الحجة

فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاهد في الله حق جهاده بالمعجزات الباهرة والمواعظ البالغة والسمهرية العالية والسيوف الرقاق . حتى خزي الشيطان وحزبها وخضعت منهم الاعناق . فتارة بالقتل وطورا بالاسر وحينا بالاسترقاق . واستولى حزب الله في الآفاق على اهل الشقاق والنفاق . وعلمت اعلام التوحيد في جميع الاقطار واخفق الشرك أي اخفاق . فأقيمت المناسك وسيقت النسائك وأمنت في السباسب الرفاق . وعصم المال المنهوب والعرض المثلوم والدم المهرق . واتصل عجيب الاصوات بين الارضين والسموات بأنواع التنسيح والتمجيد والتحميد في رؤس المنابر وشواهد المنائر في جميع الآفاق . وظهر البيت الحرام من ﴿ ٣ ﴾ فواحش رجس الاصنام ومعاقب الآثام وسالت اليه جميع الاباطح باعناق النياق . يحملن من الاولياء والاصفياء كل محجب محجب مشتاق . فكمل الدين واستقر اليقين ودام العز والتمكين الى يوم الجمع والسياق . صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه صلاة يجزيه الله تعالى بها أفضل الجزاء عن أعظم المشاق . ونسعد بها سعادة الابد على عمر الابد ومحوز بها أفضل الخلاق (١)

أئمة الدين الذين جلاوا اعلامه . وراشوا للرمال عنه سهامه ﴿ ٤ ﴾ اما بعد ﴿ ٥ ﴾ فدونك ايها الخاطب مخدرات المعاني من حجابها . والآتي فصول اصول الفقه من ابوابها . دررا تزين عندك جيدها . ومفاتيح تحل عنك ما ارتج وصيدها . ونبراسا يضيء لك المسلك الصريح . من مسالك كتاب التنقيح فانها جمع فوائد عزت عن ان تمام . واستوعب مسائل اصول الفقه بما ليس وراء المستزيد مرام . على انه صعب الثنايا . شديد الخبايا . محتاج لرفع حجابها . وتبيان مرامي شهابه . فكثيرا ما تالقت منه بروق الاشكال ليلا . واجلبت كتابها على الناظرين من الحيرة رجلا وخيلا . وكنت قد انتدبت لتدريسه . والتقاط ما تنائر من نفيسه . فلما سهل الله اتمامه . واستحالت القناعة منه ثمامة . وجدت ما علقته عليه يصاح ان يبرز تاليفا مستقلا . ويحل من نفوس الطالبين محلا . فان نفوسهم لم تزل تنقص آثار شرائدلا . وتتوخي تحصيل فوائدلا . فتحول دون امانتهم قلاقة تركيبها . كما تحول دون الخليل شراسته حبيبها . وعسى ان يجعلوا هذا التعليق حجر الاساس . فيشيدوا عليه من صروح المعارف ما يبهت الناس . واول ما صرفت اليها الهمة في هاتم الحاشية هو تحقيق مراد المصنف رحمه الله ثم تحقيق الحق في تلك

عز وجل ووجهه الكريم وهو الوهاب لكل نعمته والدافع لكل نقمة وهو ولينا في الدنيا والآخرة والمسئول بجلاله المبتهل لعلائه في الاعانة على خلوص النية وحصول البغية في جميع الاعمال من الاقوال والافعال وهو حسبنا ونعم

(١) الخلاق كسحاب النصيب ومنه قوله تعالى « لا خلاق لهم في الآخرة » وقوله اخلاق مصدر اخلق الشوب

بلي اه مصححه

المسائل مع تمثيلها بالشواهد الشرعية . وتنزيلها على ما ليس متداولاً من
 الفروع الفقهية . لتكون في ذلك دربة على استخدام الاصول للفقيه وقد
 اعرضت عن التطويل بجلب الاقوال . لان في ذلك ما يضيع الزمان
 ويؤدي الى الملل . وعن الاكثار من المسائل والفوائد . والتطوح الى
 المستطردات الشوارد . فان في هذا الكتاب وفاء بما يحتاج اليه من صميم
 علم الاصول بما ضمت عليه جوائح العبارات . وأومات اليه لواحظ الاشارات .
 وتعرضت الى ترجمة من لم تكن ترجمته شهيرة . او كان في ذكره
 عبرة للمتعلم وبصيرة . قال شهاب الدين رحمه الله **الباب الاول في**
الاصطلاحات وفيه عشرون فصلاً اراد من هذا الباب بيان الفاظ
 اصطلاح اهل هذا العلم عليها يكثر ورودها في اكثر المواضع من
 كلامهم ويتوقف على بيانها فهم قواعدهم فلا يكون الناظر في كتاب
 من كتب علومهم مستفيداً تمام الاستفادة ما لم يعلم معاني تلك الالفاظ
 من وقت الشروع والذي ذكره المصنف هنا نوعان اولهما مسائل من
 علم الاصول سيأتي البحث فيها ولكن التبرص بالشارع في هذا الكتاب
 الى وقت الوصول لها يحول دون فهم المراد منها عند وقوعها في
 اثناء المباحث من الآن فذكرها هنا مقدمة كتاب . النوع الثاني
 مسائل من علوم اخرى نقلت الى هذا العلم وجعلت امام المقصود
 لارتباط له بها وانتفاع بها فيه . وهذا مقدمة علم الاصول فقد اعتاد
 علماء هذا الفن تصديراً بذكر مسائل ترجع الى ثلاثة علوم : العربية
 والاحكام والكلام لا ستمداد علم الاصول منها اما العربية فلان الكتاب
 والسنة ومنهما معظم الادلة العربية . واما الاحكام فهي شعبة من
 شعب علم الفقه ولكنها أخذت هنا باعتبار كونها شائعة متعارفة بين
 المسلمين قبل تدوين علمي الفقه والاصول لما يعرفه كل احد من قولك

الوكيل * وقع في الخطبة (١)
 (أنزل الرسالات المشتملة على
 الخيرات وفضلنا بها وفيها
 على سائر الفرق والعصبات)
 معنى فضلنا بها ان مخاطبة الله
 تعالى عبادة تشریف لهم فنحن
 مفضلون بها أي بالمخاطبة
 بها ومعنى فيها أي أنزل فيها قوله
 تعالى « كنتم خیرامة أخرجت
 للناس » فنص في هذه الرسالة
 العظيمة على تفضيلنا على
 جميع الامم فلو لم ينزل الله
 تعالى هذه الآية في القرآن
 لكانا مفضلين بها لا فيها فلما
 أنزلها صرنا مفضلين بها وفيها

الباب الاول

في الاصطلاحات وفيه
 عشرون فصلاً

(الفصل الاول في الحد)
 الحد هو شرح ما دل عليه
 اللفظ بطريق الاجمال) انما
 بدأت بالحد في هذا الكتاب
 لان العلم اما تصور أو تصديق
 (١) قوله وقع في الخطبة
 يعني خطبة المثنى التي
 استغنى عنها بخطبة الشرح
 طالعها : الحمد لله ذي الجلال
 الذي لا تدركه الغايات الخ
 وقفنا عليها في نسخة من
 المثنى مجردة ضمن مجموع
 عدد (٢٢٨٢) بالمكتبة
 الصادقية اه مصححه

حرام وواجب فلا يرد ما يقال انه يلزم توقف الاصل على فرعه ولذلك
قال ابن الحاجب ان المراد تصورها اي تصور حقائقها واقسامها اي لانها
الغاية من ادلة الاصول . واما الكلام فلان علم الكلام اسم للعلم الجامع
لتحقيق مدارك العلوم النظرية بوجه لا يخالف الاصول الشرعية فهو
قد اودع مسائل المنطق والفلسفة بعد تجريدها مما يجافي الدين فلما
كان للاصولي فضل احتياج الى قواعد من هذين العلمين وكان علم
الاصول ومنازع الاجتهاد تشغل جل وقت المشتغل بها لزمهم
ان يكفوا طلاب علمهم مؤنة ما يحتاجون اليه من هذين العلمين لصون الذهن
عن الخطأ في النظر ولم يرضوا ان يتنازلوا الى اخذها من علم غير اسلامي
لئلا يكون علمهم الذي هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق مستمدا
من علم غير اسلامي هذا قصارى ما نوجه به صنيعهم في الاستعداد
من الكلام . ووجه ابن الحاجب ذلك بما لا يتم وانما يصلح ان يجعل
توجيهها لا احتياج صحة الايمان الى علم الكلام . وبهذا يظهر ان هذا
الباب مقدمة علم وكتاب معا ولاضير في ذلك عند التحقيق . غير ان اهل
الاصول جروا على ابتداء كتبهم بتعريف العلم ثم يذكرون بعد ذلك
المبادي والمصنف رحمه الله عكس فقدم تعريف الحد على تعريف اصول
الفقه وله وجه وجيه . وهو ان البحث عن تعريف الحد لا غرض منه
الا التحقق فيما يرد من التعاريف كتعريف العام والمجمل مثلا ليعلم الجامع
والمانع من غيره ولما كان تعريف علم الاصول محتاجا الى ذلك كانت
البحث عن تمييز احكام الحدود جديرا بالتقديم على كل تعريف يرد في
هذا العلم على ان المصنف ترك توجيهه بهذا وعدل الى الجواب الراجع
الى ان العلم تصور وتصديق والتصور سابق على التصديق الخ وهو
لا يحسن هنا بل يحسن من المنطقي الذي يبحث عن طرق العلم لان

بـ والاشياء مسبوقة بالتصور فكان التصور وضعه ان يكون قبل التصديق والتصور انما يكتسب بالحد كما ان التصديق لا يكتسب الا بالبرهان فكان الحد متقدما على التصور المتقدم على التصديق فالحد قبل الكل طبعاً فوجب ان يقدم وضعاً فلذلك تعين تقديم الحد أول الكل وهذا السبب أيضاً في تقديم الباب الأول في الاصطلاحات فان الاصطلاحات هي الالفاظ الموضوعات للحقائق واللفظ هو المفيد المعنى عند التخاطب والمفيد قبل المفاد فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعاً فوجب ان تقدم وضعاً قول الغزالي في مقدمة المستقصى اخلف الناس في حد الحد فقليل حد الشيء هو نفسه وذاته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع فقال ثالث تصير حيث شذ هذه المسألة مسألة خلاف وليس الامر كما قال هذا الثالث فان القائمين الاولين لم يتواردوا على محل واحد بل الاول اسم الحد عنده موضوع لمبدول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ومتى كان المعنى مختلفاً لم يتواردوا فلا خلاف بينهما في ذلك قال والمختار عندي ان الشيء له في الوجود اربع رتب الاولى حقيقة في نفسه الثانية ثبوت مثاله في البهيم ويعبر عنها بالعلم التصوري الثالثة تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم والعلم تبع للمعلوم فهذه الاربعة متطابقة متوازية الا أن الاولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان في الاعصار والامم والآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان في الاعصار والامم لانها موضوعات ٦ بالاختيار والحد مأخوذ من المنع

وانما استعير له هذه المعاني لمشايتها في معنى المنع قلت ومنه سمي السجن حداً لانه يمنع المعتقل من الخروج من السجن وسميت الحدود حدوداً لانها تمنع الجناة من العود الى الجنائيات قال فانظر أين تجد المشابهة في هذه الاربعة فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاضرة للشيء بخصوصه لان حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهي جامعة مانعة واذا نظرت الى الصورة الذهنية وجدتها أيضاً كذلك والعبارة أيضاً كذلك لانها

موضوع علمي هو المعلوم من حيث هو تصور وتصديق فيقدم في الوضع ما هو مقدم منهما في الطبع اما الاصولي فلا داعي يدعوا الى البحث عن العلم حتى يوجه كلامه بمثل هذا التوجيه المحتاج الى توجيه ٦ قوله والتصديق مسبق بالتصور ٦ مسبوقة الكل بجزئه على رأي الامام او مسبوقة الشروط بشرطه على رأي الاقدمين كما لا يخفى ٦ قوله قال والمختار عندي الخ ٦ ليس هذا قولاً آخر او مخالفة لما اقتضاه كلامه كما قد يتوهم بل هو شرح لمعناه بوجه محقق اي والمختار في تقريره ٦ قوله قال اما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما الخ ٦ هكذا نقل عبارة الغزالي ولم يتعرض بالصراحة لحكم الحد

مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة فقد وجدنا المنع والجمع في الكل غير ان العادة لم تجر باطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم بل اللفظ والحقيقة فقط فاللفظ مشترك بينهما وكل واحد منهما يسمى حداً واللفظ مشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه فن حد المعنى الاول قال القول الشارح ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء نفسه قلت قال غيره لكل حقيقة اربع وجودات وجود في الاعيان وجود في الازهان وجود في البيان وجود في البنان يريد الاربعة المتقدمة (مسألة) قال هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدان ٦ قال أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما لا يمكن تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد لوازم الشيء فمن كل لازم رسم ومن كل لفظ يؤلف دلالة : قلت

ومعنى قولنا في حد الحد انه شرح ما دل عليه اللفظ * نعى باللفظ لفظ السائل فانه اذا قال ما حقيقة الانسان قلنا له هو الحيوان الناطق فهو ان كان عالما بالحيوان وبالناطق فهو عالم بالانسان وانما سمع لفظ الانسان ولم يعلم مسماه وعلم ان له مسمى غير معين فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر الى اللفظ لا بالنسبة الى مسمى اللفظ في نفسه ولا بالنسبة الى الحقيقة وان فرضناه جاهلا بحقيقة الانسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده فوجب حينئذ ان يكون حدنا باطلا لان التحديد بالمجهول لا يصح لكنه صحيح فدل ذلك على انه كان عالما بالحقيقة فما أفاده حينئذ لفظنا الايمان نسبة اللفظ الى المعنى الذي يسأل عنه فان قلت هل يتصور ان يكتسب بالحد حقيقة مجهولة فان ما ذكرته يمنع من ذلك قلت لا شك أن من لم يعرف الخبر قط اذا سأل عنه يمكننا أن نقول له هل تعرف الزاج والعفص والسواد والماء فيقول نعم فنقول له اعلم انه عبارة عن ما العفص والزاج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السواد فهذا هو ﴿ ٧ ﴾ الخبر فيؤول الحال الى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له اما تعريفه بها بجمله فلا

سبل اليه والهيئة الاجتماعية وقعت في نفسه بعد ان كانت مجهولة بخلاف المثال المتقدم في الانسان ومع هذا فلا تخرج هذه الصورة عن الحد المتقدم وانما شرحنا ما كان مجملا بالفاظ بسائط الزاج وغيره (وهو غير المحدود ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى) هذا اشارة الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالي ولا شك ان لفظ الحيوان والناطق الذي وقع في التحديد هو غير الانسان ومدلول هذا اللفظ هو عين الانسان (وشرطه ان يكون جامعا لجملة افراد المحدود مانعا من دخول

الحقيقي هل يتعدا ما لا وهو لا يتعدو وجهه ان الحد الحقيقي هو ما تركب من الذاتيات والذاتي ما لا يعقل فهم الذات قبل فهمه فلو تعدد الحد الذاتي لزم اما ان يكون احد الحدين ذاتيا دون الآخر واما ان تفهم الذات بدون فهم بعض ذاتياتها وهو يناقض حقيقة الذاتي اللهم الا اذا اريد تغيير العبارات وهو حد لفظي ﴿ قوله نعى باللفظ لفظ السائل الخ ﴾ انما بني التعريف على حال السؤال لانه لا يكون الا في جواب سؤال محقق او مقدر لان الذي يساق اليه التعريف اما سائل عن حقيقة المعرف واما في قولة السائل اتردد لا واما الجاهل بالبحث فلا معنى لسوق التعريف اليه الا عند قصد التعليم وحاله حينئذ كحال السائل ﴿ قوله وهو غير المحدود الخ ﴾ هذا هو الموضع الذي تقتضي صناعة التأليف ذكر الخلاف المنقول من كلام الغزالي عنده ﴿ قوله وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد الخ ﴾

غيره معه (الحد اربعة اقسام جامع مانع ولا جامع ولا مانع وجامع غير مانع ومانع غير جامع وأمثلة كلها بالانسان قولنا الحيوان الناطق في حد الانسان هو الجامع المانع وقولنا في حده هو الحيوان الابيض ما جمع لخروج الحبشة وغيرهم من السواد ان وغير مانع لدخول الابل والغنم والحيل والطير البيض وقولنا في حده هو الحيوان جامع غير مانع فيجمع جميع افراد الانسان لم يبق انسان حتى دخل في لفظ الحيوان وما منع لدخول الفرس وغيره في حده وقولنا في حده هو الحيوان الرحل مانع لانه لا يتناول هذا اللفظ الا الانسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه فهذه الاربعة ليس فيها صحيح الا الاول وهو الجامع المانع والثلاثة الاخر باطله لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمها والحد انما اريد للبيان وليس بيان الحقيقة بأن يترك بعضها لم يتناوله الحد فيعتقد السائل انما ليس منها أو يدخل معها غيرها فيعتقد انما منها فيقع في الحيل وهو انما قصد الخروج منها بسؤالنا وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سيأتي * وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس فالجامع المانع هو المطرد والمنعكس

(قاعدة) أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها ام فان ذلك كله نعت واحد وهي الحدود والعوائد والاعتقادات الكائنة في النفوس فلا ٨ يطلب دليل على كونها في النفوس بل على

صحة وقوعها في نفس الامر فان قلت فاذا لم يطلب على صحة الحد بالدليل ولحق قد نعتقد بطلانها فكيف الحيلة في ذلك قلت الطريق في ذلك امران أحدهما النقص كما لو قال الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض عليك بالفرس فانها حيوان مع أنها ليس بانسان وثانيها المعارضة كما لو قال الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب أو ولد الغاصب مضمون لانها منصوب لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا فنقول نعارض هذا الحد بحد آخر وهو أن الغاصب هو رافع اليد المحققة وواضع اليد المبطلمة وهذا لم يرفع يدا محققة فلا يكون غاصبا (ويجترز فيه من التحديد بالمساوي والاخفى وما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود والاجمال في اللفظ) والمراد بالمساوي أي في الجهالة كما لو سئلنا عن الفرق فنقول هو الفرقين وهما متساويان عند السامع في الجهالة والاخفى نحو ما اقبلت الحماة فيقال هي الفرق فان

خالف هذا اصطلاح كافة المناطق اذ المطرد عندهم هو المانع والمنعكس هو الجامع وقد تعمد ذلك واعتذر فيما نقله عنه الزركشي بأنه انسب بالاستعمال اللغوي لان اطرده بمعنى استمر مطاوع طرده فالطرده هو المستمر في احاطته بمحدوده بحيث يجمع سائرهما وهو اعتبار حسن لو لا مخالفتها للاصطلاح الشائع على ان له في سلفا من المتكلمين فقد نقل الزركشي عن التذكرة لابي علي التميمي انه قال الجمع يسمى في اصطلاح علمائنا طردا والمنع عكسا فاندفع اعتراض الرهوني على المصنف الذي ذكره حلوه وواقره قوله قاعدة أربعة لا يقام عليها دليل الخ ٩ اي دليل جدلي من المستدل في جواب المعترض وليس المراد انها لا سبب لها اذ ما من حادث الا وله سبب ولذلك يمكن ان يسأل عنه بلم ولكننا ليس سؤالا يجعل المسؤول مستد لاحتى يلزم بالجواب عنه . فالحد علمه ان المحدود كذلك في الخارج وان مفهوم الحد صادق عليه مانع من دخول غيره وكفى بهذا دليلا على صحته ومميزا بين الصحيح والفاسد . والعوائد ناشئة عن اسباب تاريخية وحاجات مدنية . والاجماع لا بد لمن مستند . والعقائد والمراد بها هنا الوجدانيات كذلك وان كانت اضعف اذ يكسر خفاء اسبابها كالجوع مسبب عن فراغ المعدة وظاهر كلام المصنف انه اراد بالعقائد ما هو اعم لانها تاول ان الذي لا يقام عليه الدليل هو كونها في النفس لا صحة وقوعها في نفس الامر يريد ان المعتقد لا يستطيع ان يقيم الدليل على انه يعتقد كذا ولا يطالب بالدليل على ذلك بل يكتفى منه بقوله اني اعتقد فاذا ذكر دليل المعتقد في الخارج غلب على ظننا انه اعتقد في نفسه ما يقتضيه الدليل لان شان اهل العقول تسليم الادلة الصحيحة قوله المراد بالمساوي اي في الجهالة الخ ٩

البقلة الحقاء هي أشهر عند السامع من الفرفخ والفرفين والجميع هي البقلة المسماة بالرجلة التي جرت عادة الأطباء يصفون زرها لتسكين العطش ونظير هذه التعريفات في الحدود التركبية عند الحاكم فإذا طلب تركيبة من لا يعرف البتة فزكاة رجل آخر لا يعرفه البتة لا يحصل المقصود أو أنه من يزكي وهو لا يعرف البتة ولا رآه أصلاً والاول رآه الحاكم يصلي في المسجد فهذا الثاني أخفى من الاول لجواز أن هذا الثاني لا يصلي البتة فهذا في هذا المثال أخفى من الاول وفي المثال الاول مساو وكذلك في الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف كما لم يحصل المقصود بتلك التركيبات . وأما ما لا يعرف الا بعد معرفته المحدود فهو قسبان تارة لا يعرف الا بعد معرفته بمرتبة وتارة بمراتب مثال الاول قولنا في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو مع أن المعلوم مشتق من العلم والمشتق لا يعرف الا بعد معرفة المشتق منه فلا يعرف المعلوم الا بعد معرفة العلم والعلم لا يعرف الا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حد العلم فيلزم الدور وكذلك قولنا الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به فالمأمور والمأمور به مشتقان ٩ من الامر فتعريف الامر بهما دور كما تقدم وكذلك الطاعة تعرف بانها موافقة الامر فلا تعرف الا

بعد معرفته الامر فتعريف الامر بهما دور . القسم الثاني وهو ما لا يعرف المحدود الا بعد معرفته بمراتب نحو ما الزوج فنقول الاثنان فيقال ما الاثنان فنقول المنتقسم بمتساويين فيقال ما المنتقسم بمتساويين فنقول الزوج فقد عرفنا الزوج بما لا يعرف الا بعد معرفته بمراتب فهو أشد فساداً من القسم الاول وكان الخسر شاهي يجيب عن القسم الاول في تلك الحدود فيقول هي صحيحة لان الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لاي شيء وضع فيسأل عن معنى العلم ما هو فإذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الألفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور

اراد بهذا دفع تدافع بين قول المناطقية يشترط في الحد المساواة للمحدود وقولهم لا يصح كونه مساوياً فالمراد بالمساواة في الاول مساواة الصدق وفي الثاني المساواة في الجهالة ١٠ قوله وكان الخسر شاهي يجيب عن تلك الحدود فيقول هي صحيحة الخ ١١ الوجه ان يقول انها قد تكون صحيحة لا انها دائماً صحيحة بدليل تعليل بقوله فجاز ان يكون السامع يعرف معنى المعلوم الا ان يريد ان جميعها صحيح لا مكان الجواب في جميعها بدعوى ان الاشياء الداخلة في التعريف التي لا تعرف الا بعد معرفة الماعرف قد عرفها السامع من جهة اخرى كالبداهة والاشتهار ونحوهما

ترجمة الخسر وشاهي

والخسر وشاهي هذا شيخ المصنف وهو شمس الدين عبد الحميد بن عيسى بن عمويه بن يونس بن خليل الشافعي ولد في خسر وشالة بضم الخاء وسكون السين وفتح الراء بعدها واو سا كنه ثم شين معجمة قريته من قرى تبريز وبعد عن تبريز بستة فراسخ ١٢ سنة ٥٨٠ ثمانين وخمسائة وتوفي في دمشق سنة ٦٥٢ اثنين وخمسين وستمائة لازم الامام فخر الدين الرازي وحصل عليه العقلية وبرع

وكذلك القول في المأمور والمأمور به . وأما الاجمال في اللفظ فهو أن يقال ما العسجد فيقال العين مع أن العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها وكل مشترك يحمل فلا يحصل مقصود السائل من البيان بل ينبغي أن يقول هو الذهب . وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز أن يدخل في لفظ الحد المجاز وقال الغزالي في مقدمة المستقصى يجوز دخول ﴿ ١٠ ﴾ المجاز إذا كان معروفا

بالقرائن الحالية أو المقالية
لحصول البيان حينئذ فلا
يختل المقصود وإنما المحظور
قوات المقصود من البيان
وكذلك أقول أنا أيضا في
اللفظ المشترك (١) أنه يجوز
وقوعه في الحدود إذا كانت
القرائن تدل على المراد به
فأنا إذا قلنا العدد اما زوج
أو فرد فأنا لا نفهم من هذا
الكلام الا التنويع مع أن
اللفظة أو مشتركة بين خمسة
أشياء التخير والاباحة والشك
والابهام والتنويع وكذلك
إذا قلنا العالم اما جاد أو نبات
أو حيوان لم يفهم أحد الا
التنويع لقريضة هذا السياق
فإذا وقع مثل هذه السياقات
في الحدود لا يخل بالبيان
فيجوز * وانفقوا على أن
الكنائيات (٢) لا تجوز في الحدود

(١) ظاهر كلام الشهاب
أن جواز التعريف بالمشارك
غير موجود في مقدمة
المستقصى مع أنه صرح به
فيها صفحة (١٧) فلم يبق
الا حمل كلام القرافي على
التعميم في القرائن المقالية
والحالية لان الغزالي مثل
بالقريضة اللفظية وبدل لهذا
اقتصار القرافي على السياق
وهو قريضة حالية تامل

فيها وقدم الشام ثم الكرك ثم رجع الى الشام واختصر المذهب في الفقه
وتتم الآيات البينات للامام الرازي كذا في طبقات السبكي ووافي
الصفدي ومعجم ياقوت . والظاهر انه دخل مصر وفيها لقيه شهاب الدين
القرافي ويوجد في باب الدلالة من شرح المصنف على المحصول انه حفيد
الامام الرازي وهو تحريف صوابه تلميذ * قوله اذا كان معروفا
بالقرائن الخ * اي معروفا لمراد منه بالقرائن المعينة اما المانعة فهي لازمة
للمجاز فلا تكون هي المشروطة * قوله وانفقوا على أن الكنائيات
لا تجوز في الحدود الخ * وجه ذلك ان التعريف بها من قبيل التعريف
باللازم غير البين ودلالته غير معتبرة عند اهل الميزان ولذا قال
المصنف فلا يجوز ان يريد معنى لا يدل عليه لفظه اي دلالة معتبرة
ولان الكناية تجوز معها ارادة المعنى الاصيل فتوقع في الحيرة ولذا قال
المصنف لانها امر باطن لا يطالع عليه السائل : فان قلت فكيف جاز وقوعها
في الكلام . اذا كانت بهذه المثابة من الابهام . قلت لان مقاصد البلغاء
مختلفة بخلاف مقصد المعرف فقصد الايضاح . ولانها في الكلام تحمل
على الموصوف حملا كحمل الاشتقاق فاذا قلت هو كثير الرماد بمعنى كريم
فكانك حكمت بانه قام به الاتصاف بكثرة الرماد لاجل كرمه قياما اتفاقيا
كقيام المشتقات بموصوفاتها . واما في التعاريف فحمل التعريف على
المعرف حمل مواطاة فاذا عرفت الكريم بانه كثير الرماد بطل التعريف طردا
وعكسا لصدق الكريم بلا كثرة رماد وصدق كثرة الرماد بلا كرم : فان
قلت ما الفرق بينها وبين المجاز . ولما اذا امتنعت في التعاريف وجاز . قلت

لأنها أمر باطن لا يطالع السائل سليماً فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جز ما فلا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك بل لا بد من التصريح به قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة أوجه تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من أمر مشترك بينهما أما من جهة الجنس فبأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق أنه افراط المحبة بل ينبغي أن يقال أنه المحبة المفرطة والافراط هو الفصل ينبغي أن يؤخر أو يؤخذ المحل بدل الجنس كقولنا الكرسي خشب يجلس عليه أو السيف حديد يقطع بها ﴿ ١١ ﴾ بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة

لا جنس وأبعد من ذلك أن يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن كقولنا في الرماد أنه خشب محترق والولد نطفة مستحيلة أو يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة أو توضع القدرة موضع المقدور نحو العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذي يتركها لأن الفاسق يقوى على الترك أو توضع الوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود إذا أخذتهما في حد الشمس أو الأرض أو يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشرط لم الناس والظلم نوع من الشر . وأما من جهة الفصل فبأن نأخذ الوازم والعرضيات بدل الذاتيات وأن لا نورد جميع الفصول . قلت كقولنا في حد الحيوان أنه الجسم الحساس ونترك المتحرك

الفرق أن لفظ المجاز بعد نصب القرينة صار دالاً على المعنى المجازي بالمطابقة ولذلك يقال أنه استعمل فيه بوضع ثان وضعه المتكلم ونصب عليه قرينة . والكنائية دلالتها على لازم معناها بالالتزام غير البين كما قدمنا فتفاوتنا لذلك ﴿ قوله ﴾ قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة أوجه الخ ﴿ هذا الكلام ماخوذ من نص كلام ابن سينا في آخر قسم المنطق من كتاب النجاة . وكأن المراد بالخلل ما يشمل الاشتباهاً فإن كثيراً مما ذكر في الأوجه الثلاثة لا يوجب فساد الحد بل إنما يوجب شبهة كجعل الفصل في موضع الجنس ويدل لهذا قوله « فالافراط هو الفصل ينبغي أن يؤخر » وكذا تعريف الرماد بخشب محترق فإن جعل الخشب جنساً للرماد غريب لأن معنى الخشبية قد زال عنه أقول والغرض من هذا كله حفظ الأذهان من الشبهة فإنها قد تضلل الفكر عن فهم ما يلحق من أواخر الكلام لتبيين المراد فإنت العقل إذا أخذ في مسالك الوهم والاشتباهاً تمر عليه المنبهات فلا يشعر بها لأنه حينئذ يتطلب الخلاص لنفسه فلا يشعر بما يخلصه . أما نحو الاقتصار على بعض الفصول وأخذ المضاف في تعريف المضاف إليه والعلية في تعريف المعلول فإنه موجب للفساد . وأكثر ما ذكره يرجع إما إلى استعمال المجاز في الحد أو ما هو أخفى

بالإرادة وهو من جملة الفصول التي ميزت الحيوان عن النبات . قال وأما الأمور المشتركة فذكر ما هو أخفى كقولنا الحادث ما تعلقت به القدرة القديمة أو مساو في الحفاء نحو العلم ما يعلم به أو يعرف الضد بالضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان لأنه يدور أو يؤخذ المضاف في حد المضاف إليه وما متكافئان في الإضافة نحو الأب من له ابنان لا يستوائيهما في الجهل أو يؤخذ المعلول في حد العلة مع أنه لا يوجد المعلول إلا بها كقولنا الشمس كوكب يطلع نهاراً والنهار زمان تطلع فيه الشمس إلى غروبها

(والمعرفات خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ مرادف له وهو أشهر منه عند السامع فالاول التعريف بمجملته الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق والثاني التعريف بالفصل وحده وهو الناطق والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك والخامس نحو قولنا ما البر فتقول القمح) تقدم أن الحد أصالة في اللغة المنع ثم يقصده في الاصطلاح بيان الحقائق التصورية فاذا قيل لك عرف حقيقة وحدها معناها بينها ولما كنت اذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حدودها لنا فانك تذكر جميع جهاتها وحدودها الاربعة الى حيث تنتهي من الجهات الاربع فلو اقتصرت على بعضها لم تكن مكتملا المقصود فلذلك سموا ذكر الاجزاء كلها حدا تاما لاشتماله على جميع الاجزاء كاشتغال تحديد الدار على جميع الجهات والاقتصار على بعضها حدا ناقصا فان عدلنا عن جميع الاجزاء الى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم أي هو علامة على ﴿ ١٢ ﴾ الحقيقة وان لم يكشف عنها حق

الكشف كما اذا قلت دار زيد قبالة دار الامير فان هذا علامة على دار زيد وان كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيا وان اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاشتماله على القسمين وان اقتصرت على الخاصة وحدها سموه ناقصا كاقصارك على الفصل وحده يسمى حدا ناقصا فهما متشابهان في ذلك: واختلقت عبارة أهل هذا الشأن في الرسم التام فقبل الجنس والخاصة وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم مع انه معرف جامع مانع محصل للمقصود أكثر من الجنس لذكر المميز وهو الفصل والخاصة وقيل الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل والخارج كصفحة كان على هذا صدق الرسم التام عليهما والاول

او ما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود فتتبعها تجددها ﴿ قوله والمعرفات خمسة الخ ﴾ عبر اولا في طالعنا الفصل بالحد وعدل هنا الى المعرفات لثلاثي تقسيم الشيء الى نفسه وغيره فاما صنيعه اولا فقد جاء على مصطلح الاصوليين الذين لا يفرقون بين الحد والرسم والكل عندهم حد. واما صنيعه هنا فعلى مصطلح المناطقية لانه اراد التقسيم الى حد ورسم وذلك من خصائص المنطق. اما اهل الاصول فسموا الجميع حدا نظرا الى حصول الجمع والمنع في الجميع ولا طائل عندهم تحت هذا التقسيم على ان اسم الحد مأخوذ من المنع كما في الاساس والرسم فيه منع. واما المناطقية فلان بحثهم عن الحقائق والمعرف في الحقيقة هو الفصل ثم الخاصة لانها اثر للفصل فسموا التعريف بها رسما والرسم الاثر وجعلوا ما يصحب احدهما سببا للتمام والنقصان. ثم ان عد المعرفات خمسة مبني على جعل التعريف اللفظي منها وفيه خلاف والمحققون على انه من قبيل التصديق ﴿ قوله والثالث التعريف بالجنس والخاصة الخ ﴾ اي الجنس القريب كما يشير اليه المثال لان التعريف بالخاصة والجنس البعيد رسم ناقص وقوله والرابع

طلبه الاكثرون واما الخامس فاشتد فيه المرافقة احترازا من الرسم الناقص والحد الناقص فانه تبديل لفظ بلفظ وكل له مضى بحصه فليس من هذا القبيل. وقولي هو أشهر منه عند السامع لان الشهرة قد تمعكس فنقول القولي للمصري ما القول فيقول له السابق لانه اللفظ الذي يعرفه الشلمي وهو للمصري للثاني ما القولي فيقول له القولي لانه اللفظ المشهور عند المصري. اما لو كان مساويا في الجهتين لكانت لم صحت البيان فلذلك

اشتراط الشهرة وقيد المرادفة احترازا عن الحدود والرسوم فان مسنى كل لفظ منها غير المحدود قبلا
ترادف بخلاف هذا القسم (قوائد) الفائدة الاولى * ان المراد بالضاحك والكاتب ونحو ذلك من خصائص
الانسان الضاحك بالقوة دون الفعل فان الضحك بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا
اما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير (١٣) من افراد الانسان ويكون معسافا لا يكون الحد جامعا بل المراد القوة

التي هي القابلية دون الفعل
الذي هو الوجود والوقوع
وقس عليها غيره (الفائدة
الثانية) بأي ضابط يعرف
الجزء الداخل من اللازم
الخارج حتى يمتاز الحد عن
الرسم * وهذا مقام قد أشكل
على جمع كثير من الفضلاء
فهم من يقول الناطق
والضاحك سيات لانهما
صفتان للانسان فلم قلتم
أحدهما فصل والآخر خاصة.
ومنهم من يقول نحن نعلم
بالعقل الماهية المركبة
وأجزائها وماعدا ذلك فهو
خارج عنها وهذا معلوم
بالعقل ضرورة. وليس الامر
كما قال الفريقان بل الحق
ان هذه الامور لا تعلم
بالعقل فان العقل انما يجد
في العالم جواهر واعراضا
وصفات وموصوفات
وقابلات ومقبولات وكلها
بالقياس الى الاجسام خارجة
عنها. وباعتبار مجموعها أعرف
الصفات والموصوفات تكون
داخلة فيها وليس في العقل

بالخاصة وحدها اي ومع الجنس البعيد كما يعلم من المنطق * قوله ان المراد
بالضاحك الخ * والمراد بالضحك التكسر الناشئ عن التعجب فلا يسمى
تكسر الحيوان ضحكا. واما اطلاق الضحك عليه في قول الفرزدق
يخاطب ذئبا

قللت له لما تكسر ضاحكا * وقائم سيفني من يدي بمكان
فمجاز لتزيله منزلة العاقل عند مخاطبته * قوله وهذا مقام قد
اشكل على جمع من الفضلاء الخ * قد زاد المصنف هذا المبحث اشكالا
فاما القول بان الناطق والضاحك سيات فهو فاسد لان اهل المنطق مجمعون
على ان التعريف بالناطق حد وبالضاحك رسم وجعلوا الاول فصلا والثاني
خاصة وكونه مجرد اصطلاح لا يصح في العلوم العقلية وكذا القول
بان الفرق بينهما ضروري لانه لو كان كذلك لما احتاج العقلاء الى تدوين
علم المنطق لعصمة الازهان ولعل صاحب هذا القول قد كان له عقل سديد
ولسان مكبل في حديد. فانه ادرك الفرق بينهما ولم يستطع الافصاح عنه فجعل
سبق فهمه لذلك من قبيل الضرورة واما ما ذهب اليه المصنف فانه لا يخرج
عن دعوى ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح اما من الواضع وذلك في المواهي
الحقيقية التي لها افراد خارجية بان يضع لفظا لوصفين ابتداء ويترك غير

الا هذان القسمان فلا يوجد داخل وخارج البتة وانما يتعين الداخل من الخارج بأحد طريقتين أحدهما أن
يعلم عن واضع اللفظ انه وضع الامرين فيعلم ان كل واحد منهما داخل في المسمى وان ما عداها خارج عنه كما فهم
عن العرب انهم وضعوا الانسان للحيوان الناطق فقط. فلذلك كانت الناطق داخلا والضاحك خارجا.
فلفهم عنهم انهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق كانت الناطق خارجا خاصة
والضاحك داخلا فصلا أو وضعوا الثلاثة كانت كل واحد منهما داخلا وعلى هذا القانون. الطريق الثاني
ان يخرج العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداها خارجا عنها اما اذا لم يوجد فرض

ذاتك من الصفات كما وضع الانسان للحيوانية والناطقة ولو فهم عن
الواضع انه وضع للحيوانية والضحكية لكان الضاحك داخلا والناطق
خارجا. واما من الفارض والمعتبر وذلك في المواهي الاعتبارية كالحقائق
الاصطلاحية فيكون الداخل ما اعتبره المعتبر داخلا والخارج ما لم يعتبره
فالمعتبر هنا كالواضع هناك وذلك باطل. لانه بعد كونه تفرقا بالاصطلاح
وهو ينافي جعله من المنطق الموضوع للعقليات لا للوضعيات يزد عليه
ان وضع الواضع اللفظ للماهية ناشيء عن تمييزها في الخارج عما سواها
ولا شك انها انما امتازت بفصلها. فالواضع نفسه مطالب بمعرفة الفصل
الذي لاجله خص الماهية بلفظ ولم يجعلها مشمولة للفظ ماهية اخري
تشاركها في جنسها على ان دعوى علمنا بوضع الواضع اللفظ للماهية باعتبار
بعض صفاتها دون بعض يحتاج الى وحي ينبيء عنه. ويرد على طريقته
الثاني الخاص بالمواهي الاصطلاحية كما اشرنا اليه اولا كالسكنجيين
انما لا حاجة اليه حينئذ لان تعاريفها كلها رسوم على التحقيق عند السيد
الشريف. فاذا لم يفرق بين الداخل والخارج والذاتي والعرضي وتحقيقه
متوقف على معرفة المراد من الدخول والخروج هنا وذلك انهم يريدون
من الداخل ما كان مقوما للماهية ومميزا لها عما عداها في الازهان حتى
تعرف ماهي من بين سائر المواهي المشار كته لها وذلك هو الجنس
والفصل لان الجنس هو مميز الماهية عما عداها من المواهي المغايرة لها
تمام المغايرة حتى لا يشتبه ببعض بعض كالحوانية فانها تميز جنسها عن
النبات والمعدن. والغرض من ذكره في التعريف تشخيص ما هو محل
للصفات والاعراض من الماهية. والفصل هو المميز للماهية عما يشابهها
لمشاركته اياها في جنسها كالنطق مثلا المميز للانسان عما يشاركه في
الحيوانية ويشبهه فيها اتم مشابهة وهو شيء معلوم ملازم للماهية في

عقلي ولا وضع لغوي استد
باب معرفة الداخل والخارج.
فتأمل ذلك فاكثر الناس
ينكروه ويقول نحن نعلم
أجزاء الحقيقة والمركبات
وأجزاءها في بعض المواضع
بالضرورة فرض وضع أمر
لا. وقد دخل الغلط عليه
من جهة ان تلك المركبات
انما حصلت في ذهنه على
تلك الصورة من جهة
مسميات الالفاظ وتقرر في
ذهنه من كل لفظ مسمى فيه
أجزاء داخلية وما عداها
خارج عنها. ولما استكشف
ذلك اعتقد انه بالعقل وانها

جاءه من جهة الوضع فاذا قيل له: ما معنى السكنجيين يقول له: جزآن الحل والسكر وأما نفعي للصفراء أو غير ذلك فأمور خارجة وذلك إنما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجيين لهذين الجزئين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لاربعين عقارا كان كل واحد منها داخلا في المسمى أو وضع للسكر وحده لم يكن الحل داخلا فهذا تحرير الداخل والخارج (الفائدة الثالثة) أن الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم بقوة الفكر فهو يرجع إلى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهذه القابلية مثل قابلية الضحك في أنها قابلية ولا يميز إلا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق اللساني لأن الآخر س والساكت عندهم إنسان. وعلى هذا يبطل الحد بالجن والملائكة لأنهم أجسام حية لها قوة تحصيل العلم بالفكر فيكون الحد غير مانع. وبعضهم تخيل هذا السؤال فقال: الحيوان المائت والنقض يرد كما هو لأن الفريقين ١٥

عليها في التعريف أن تكون لازمة مساوية للحدود فإنها إن كانت أعم كان الحد غير مانع أو أخص كان غير جامع وإن تكون معلومة للسامع لأن التعريف بالجمهور لا يصح (الفائدة الخامسة) يجوز أن تكون هذه الخاصة مقردة بقوة الضحك ومركبة كقولنا في الصقالي أن الضاحك الأبيض. فالضاحك امتاز عن جميع الحيوانات البهيمة وبالأبيض امتاز عن السودان (الفائدة السادسة) قال الإمام فخر الدين القول بالتعريف محال: لأنه إما أن يعرف بنفس الشيء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فيلزم تقديم الشيء على نفسه أو بالداخل وهو محال: لأنه إن عرف جميع الأجزاء فقد عرف نفسه وهو محال لما تقدم أو ما عداه فيؤول الحال

جميع الأذهان فكان مقوما لها ودخلا فيها إذ لا تستحضرها الأذهان إلا بخلاف الضحك فإنه خارج عنها. وإن الذهن يتعقل ماهية الإنسان ولا يخطر فيه معنى الضحك ومثله في ذلك بدو البشرية هذا إذا كان المراد من النطق والضحك ما هو المشهور منها وهو ما سنؤيد به. فإن أراد بهما التفكير بالقوة والتعجب كما يقول المصنف وبعض المتأخرين فالفرق بينهما حينئذ واضح لأن الضحك ناشئ عن النطق. وإيا ما كان فالفرق بين الفصل والخاصة بالسبق إلى الأذهان وذلك السابق هو جعل الفصل مقوما ومكونا للماهية حتى تمتاز عن غيرها عند جميع المخاطبين في كل حال. وأعلم أن الفصل والخاصة كليهما من لوازم المواهي ولكن امتاز الفصل بالسبق إذ الماهية في الحقيقة هي مجموع الجنس والهيئة والطبيعة والشكل المخصوص ولكن لما عسر التعبير عنها بعبارة جامعة أخذوا أقرب اللوازم للماهية واشدها اختصاصا بها فجعلوها تعريفا. كما قالوا الحوت هو حيوان سابح. هذا تمام تحقيق هاتين المسألتين التي زلت فيها أقدام. وضلت فيها أفهام. وبه تصير على طرف التمام قولنا: إن الناطق عندهم معناه المحصل للعلوم بقوة الفكر الخ. هكذا يقول كثير من الناس وفيهم فساد من وجوه: أولها

إلى التعريف بالخارج وسبطله بأن ذلك الخارج لا يوجب التعريف حتى يعلم أنه مساو ليس في غيره. وكونه ليس في غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور. ولأن كونه ليس في غيره يتوقف على تصور جميع الأجزاء على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور ما لا يتناهى على التفصيل ولهذا النكته قال: إنه لا شيء من التصورات بمكتسب. والجواب عنه أنه قد تقدم أن الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ. فعلى هذا التفسير المعروف نسبة

اللفظ المسمى وهو أمر خارج عنها سواء وقع التعريف بالاجزاء أو بالخواص أو يقع التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالخبر . وكذلك تقول : الملك جسم لطيف شفاف مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة . فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة ولا أجد الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يفيد غير هذين القسمين وكلاهما تعريف بالخارج قلنقتصر بالبحث عليها والجواب عنه فنقول : ان الوصف الخارجي قد نعلم انه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره ﴿ ١٦ ﴾ من استقراء ما لا يتناهي . كما

نعلم ان الزوج والفرد من خصائص العدد لا يوجدان في غير البتة . وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غير بالضرورة . ومن خصائص الحياة تصحيح محلها لانواع الادراك وان ذلك لا يوجد في غيرها . ومن خصائص الارادة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير احتياج الى مرجح آخر ولا يوجد ذلك في غيرها . وهو كثير فبمثل هذا يقع التعريف بان يكون معلوما وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم فلا دور ولا استقراء غير متناه . فاندفع السؤال وامكن اكتساب التصورات .

(الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه فاصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه او دليله اصطلاحا فمن الاول اصل السبيل البرية . ومن الثاني الاصل براءة الذمة . والاصل عدم المجاز . والاصل بقاء ما كان على ما

ان وضع اللغة يناقض : ثانيها ان الذي يتميز به الانسان عن غيره من الحيوان بالمشاهدة هو النطق اللساني اما التفكير فهو امر خفي لا ينبغي التعريف به على انه يوجد في الحيوان فقد قال الغزالي : ان الاستدلال بالاثار على المؤثر موجود حتي في الحيوان فلذلك يسير اذا سمع صوت سائقه وليس وجوده في بعض افراد الحيوان باضعف منه في بله الناس : ثالثها ان مقابلتهم ذلك في تعريف الفرس بالصاهل تنافي ما ذكره والذي دعاهم الى هذا التكلف هو دفع خروج الاخرس والساكت . ودفعه سهل لشذوذ الاخرس . وكون الساكت ناطقا متى اراد فالاولى ان الناطق هو المعتبر عن جميع ما يريد ﴿ قوله والجواب عنه الخ ﴾ تحقيق الجواب وتلخيصه انه معرض بنفسه صدقا وان كان غيره مفهوما . وهو يرجع الى تفسير مدلول مجهول بمدلولات معلومة . ولا بدع فيه . ومنشأ شبهة الامام الذهول عن معني النفسية والغيرية عند علماء المنطق وهي شبهة لا تروج على مثله لولا الذهول

﴿ الفصل الثاني في تعريف اصول الفقه ﴾

﴿ قوله فاصل الشيء ما منه الشيء . الخ ﴾ عدل عن قول المحصول : « اصل الشيء ما يحتاج اليه » لما اورد عليه تاج الدين في الحاصل من لزوم كون الاسباب والشروط اصولا ومن ان الاصل لا يطلق على ذلك

كان . ومن الثالث اصول الفقه اي ادلته (ورد على التفسير اللغوي ان لفظة من لفظ مشترك وكذلك لفظ ما ايضا والمشارك لا يقع في الحدود لاجماله وايضا فان معاني من كلها لا تصح ههنا لان النخلة ليست بعض النواة اذ النخلة اضعافها ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لان من شان المغني ان يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ويلزم ان كل ما فيه ابتداء غاية ان يكون اصلا . فقولنا سرت من النيل الى مكة ان يكون النيل اصل السير لغة وليس كذلك . ولا بيان الجنس فان النخلة ليست اعم من النواة حتى تتبين بالنواة . فهذه ثلاث مسائل . والجواب انه قد تقدم

لغتنا . ثم اختار تاج الدين ما تابعه عليه المصنف هنا كما في شرحه على
المحصول . وتفسير الاصول بما اختار لا يشمل بعض مقدماته كتعريفه ببناء
على ان مبادئ العلم من اجزائه كما قرره صاحب التهذيب وان كان ظاهر
كلامهم في التفرقة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب يوهم ان مقدمة
العلم التي منها مبادئ خارجة عن العلم حتي توقف الشروع فيها عليها
فالتعريف للعلم ونحوه لا ينشأ عنه فقه فلا يشمل التعريف الامام الا ان
يراد ما منه الشيء ناشئ ولو في الجملة . وقد عرف المصنف الاصول بالمعنى
الاضافي اي باعتبار كونه مركبا اضافيا ففسر الاصل والفقه ليحصل
من ذلك معرفة هذا العلم . وهذا احدي طريقتين هم في تعريف هذا العلم .
وفضاهما ان فيها اشارة الى وجه التسمية والى الثمرة . ومنهم من عرفه
بالمعنى اللقي اي باعتبار صيرورة هذا المركب لقبا لعلم مخصوص مع قطع
النظر عن معنى الاضافة فقال « دلائل الفقه الاجمالية » اي الادلة التي يستدل
بها على اثبات فقه بطريق الاجمال لا بطريق التفصيل اي التي تفيد قضايا
عامة تنشأ عنها فروع غير معينة ولا منحصرة . نحو قولنا الامر للوجوب .
ومنهم من جمع بين الامرين كابن الحاجب ﴿ قوله وبمن ابتداء الغاية
مجازا الخ ﴾ الاولى ان تجعل تبعية مجازا بادعاء ان الفقه بعض
من الاصول لتشعب عنه ﴿ قوله فان النخلة بعضها
من النواة الخ ﴾ اي بعضها المبهم اذ لا بد ان يكون فيها
جزء من النواة . وبه يتبين انه اراد من مجاز التبعية المجاز في اطلاق اسم
النخلة على بعضها من قبيل المرسل . واولى من هذا ان نجيب على طريقة
الجواب الاول بدعوى المجاز في كناية من استعارة تبعية بتشبيه الناشئ عن
الشيء ببعضه وجرى ذلك في الحرف وهو من المستعملة مجازا في معنى عن

ان الاشتراك والمجاز يصح
دخولهما في الحدود اذا كان
السياق مرشدا المراد والمراد
بها ههنا الموصولة * وبمن
ابتداء الغاية مجازا وهو شبهه
بها من حيث النشأة من
النواة وابتدائها كما يتبادر
السير او تقول المراد مجاز
التبعية لا حقيقة * فان
النخلة بعضها من النواة لا
كلها فجعلناها كلها جزءا من
النواة توسعا من باب اطلاق
لفظ الكل على الجزء وكذلك
قولنا : اصل الانسان نطفة
واصل السبلية برة . ولهذه
الاسئلة : اختار سيف الدين
قوله : اصل الشيء ما يستند
وجوده اليه من غير تأثير
احترازا من استناد الممكن
للصانع المؤثر . فذكرت في
هذا الكتاب في الاصل ثلاثة
معان واحد لغوي واثنان
اصطلاحيان وبقي واحد
لم اذكره ههنا وذكرته في
شرح المحصول . وهو ما
يقاس عليه . فان من جملة ما
يسمى اصلا في الاصطلاح
الاصل الذي يقاس عليه
كالخطة يقاس عليها الارز
في تحرير الربا فيصير للاصل

﴿ قوله والفقه هو الفهم الخ ﴾ لعل اصل العبارة والفقه هو الفهم وكذلك العلم والشعر والطب لغة. لان المقصود التنبيه على انها مترادفة في اصل الوضع ثم نقل العرف بعضها الى معان مخصوصة كما يعرب عن ذلك نقل المصنف في شرح المحصول عبارة المازري هكذا « الفقه والفهم والطب والشعر والعلم خمس عبارات بمعنى واحد الا انه اشتهر بعضها في بعض انواع الفهم » وليس المقصود تعريف الفقه في اللغة بانه الشعر والطب. ولان شرط التعريف اللفظي ان يكون المعرف (بالكسر) اشتهر في المعنى من المعرف (بالتفتح)

ترجمة المازري

هو الامام محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري (بفتح الزاي عند الاكثر نسبة الى مازرة بلدة من جزيرة صقلية كما في ازهار الياض) المالكي توفي في المهدية سنة ٥٣٦ هـ ست وثلاثين وخمسمائة وعمره ثلاث وثمانون سنة ودفن بشعر المنستير. شرح البرهان في اصول الفقه لامام الحرمين شرحا متوسطا في الطول يذكر فيه نص المتن. ثم املى عليه بعد ذلك امالي مطولة مملوءة بتحقيقا واعلاما. وكان شديد المناقشة لامام الحرمين. قال السبكي في طبقاته لان امام الحرمين والغزالي ربما خالفا الاشعري في مسائل من الكلام والمغاربة يستعظمون مخالفتا الاشعري في نقيير ولا قطمير وكذلك هما يضعفان مذهب مالك خصوصا في المصالح المرسلة. والمازري شديد الميل الى مذهبه كثير المناضلة عنه اه اخذ المازري عن عبد الحميد الصائغ واللخمي بعد ان انتقلا عن القيروان الى سوسة عند خراب القيروان وبلغ مرتبه الاجتهاد ﴿ قوله وتقول العرب رجل طب الخ ﴾ هو بفتح الطاء اي ماهر حاذق كما في القاموس (١) والطب الحذق في المثل « من حب طب » اي تقطن لاحوال من يحبه. ثم اطلق (١) ومنه قول عنزة: ان تقذ في دوفي القناع قاني ﴿ طب باخذ الفارس المستلثم اه مصحح

اربعة معان ﴿ والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة وانما اختصت بعض هذه الالفاظ ببعض العلوم بسبب العرف ﴾ كذلك نقله المازري في شرح البرهان ﴿ فتقول العرب « رجل طب » اذا كان عالما وقال الشاعر:

فان تسالوني بالنساء فاني
خير بادواء النساء طبيب
اي عارف وشعر بكذا
اذا فهمه ومنه قوله تعالى
« وهم لا يشعرون » اي لا
يفهمون ثم بعد ذلك اختص
الطب بمعرفته مزاج الانسان.
والشعر بمعرفته الاوزان
والفقه بمعرفته الاحكام.

وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي: الفقه في اللغة « ادراك الاشياء الحقيقية » فلذلك تقول فقهت كلامك ولا تقول فقهت السماء والارض . وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الالفاظ . وعلى نقل المازري يكون مرادفا والثاني هو الذي يظهر لي ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية واخرجت شعائر الاسلام من لفظ الفقه وحده (والفقه في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال) فقولنا بالاحكام احتراز من الذوات كالاكسام والصفات نحو الاعراض والمعاني كلها . وقولي الشرعية احتراز عن العقلية والحسية كاحكام الحساب نحو ثلثات في ثلاثة بتسعة وغير الحساب كالهندسة والموسيقى وغيرها وقولي العملية احتراز عن الاحكام الشرعية العلمية كالاككام في اصول الفقه واصول الدين فانها شرعية لان الله تعالى اوجب علينا تعلم اصول الفقه لتبني عليها الفقه وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز وغير ذلك من اصول الدين . وقولي بالاستدلال احتراز عن المقلد وعن شعائر الاسلام

على علم الامزجة لاحتياجه الى فرط نباهة أما قول الشاعر « فان تسالوني البيت » فالطب فيه بمعنى علم الامزجة مجاز في معرفة اخلاق النساء التي سماها الادواء جمع داء مجازا ايضا . وهذا الشعر لعاقمة الفحل الجاهلي من قصيدة خاطب بها الحرث بن ابي شمر الغساني ملك عرب الشام يستشفير لقومه بني تميم اذ وقعوا في اسرة وطالعها

طحا بك قلب في الحسان طروب . وبعدها البيت المذكور في الشرح قوله اذا شاب راس المرء او قل ماله * فليس له في ودهن نصيب يردن ثراه المال حيث وجدته * وشرح الشباب عندهن عجيب قوله وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي الفقه ادراك الاشياء الحقيقية الخ وهذا هو الذي يشهد له الاستعمال . قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم . وفي الحديث من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين .

ترجمة ابي اسحق الشيرازي

هو الامام ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي « بكسر الفاء » الشيرازي الشافعي ولد بفيروزباد سنة ٣٩٣ ثلاث وتسعين وثلاثمائة ثم دخل شيراز ثم بغداد سنة ٤١٥ وقرأ على القاضي ابي الطيب الطبري و الزجاجي وتوفي سنة ٤٧٦ ست وسبعين واربعمائة كان يضرب به المثل في الفصاحة والنباهة . وقال فيه من مدحه : ترا لا من الذكاء نحيف جسم * عليه من توقد لا دليل اذا كانت الفتى ضخم المعالي * فليس يضمره الجسم النحيل وله رحلة في غالب بلاد فارس والى الحج . ولاهل بلاد العجم فيه اعتقاد بالغ . ووجهه المتقدي الخليفة في سفارة الى ملكشاه بنيسابور لاصلاح ذات بينهم وخطب للخليفة بنت ملكشاه الساجوقى وتناظر مع امام الحرمين في نيسابور في مسألة اجبار البكر وله شعر حسن . منه :

إذا تخلفت عن صديق * ولم يعاتبك في التخلف

فلا تعد بعدها اليك * فإنما ودلا تكلف

ومن احسن شعرا قوله يرثي غريقا من اصحابه .

غريق كأن الموت رق لفقد لا * فلان له في صورة الماء جانبا

ابي الله ان اتسلا دهري لانه * توفلا في الماء الذي انا شاربه

ألف المذهب في الفقه واللمع في الاصول وغيرهما رحمه الله * قوله ويرد

عليه اسئلة الخ * اي على التعريف مع ما ذكره في شرحه من محترقات

القيود . فالسؤال الاول على جمعه . والثاني على الجمع والمنع باعتبار الترديد .

والثالث على ابطال خروج المقلد من قيد الاستدلال . والرابع على جمعه .

* قوله فيندرج علم الاصول الخ * اي الاصول العليا وهي اصول

الدين الاعتقادية . * قوله ورابعها الخ * حاصله ان اللام لا تصلح للاستغراق

فان اريد منها العهد فليس لنا احكام معهودة يطلق عليها فقه وعلى العالم بها

فقيه . لان الاحكام في المسئلة الواحدة تكون مختلفة كثيرا بحسب ما

تقتضيه ادلة المجتهدين فلو كان ثمة احكام مشخصة لما صار اطلاق اسم

الفقيه على مجتهدين اثبت كل واحد منهما احكاما لمسائل ذهل عنها الآخر .

كما نجد في المذاهب كثيرا عدم التعرض لاحكام بعض النوازل ونجد

احكامها في مذهب آخر . فان قلتم المعهود هو المقدار المحصور في فقه

المذاهب المتعارفة سواء اتفقت ام اختلفت لانها محفوظة معينة عند حفاظ

مذاهبهم فيمكن عهدها . قلنا ذلك غير صحيح لانه لو ظهر مجتهد جديد

واثبت احكاما تخالف من تقدمه لاطلاق عليه فقيه وليس ما قاله من المقدار

معلوم بالضرورة من غير استدلال . فالعلم بها لا يسمى فقها اصطلاحا لحصوله للعوام والنساء والبله ويرد علينا اسئلة : احدها ان اكثر الفقهاء ظن . لاعلم فانما مستنبط من الاقيسة واخبار الآحاد والعمومات فيخرج اكثر الفقهاء من حد الفقه . وثانيها ان العملية ان اريد بها عمل الجوارح فقط خرج عنها الاحكام المتعلقة بالقلب مما هو فقه في الاصطلاح كوجوب النيات والاخلاص وتحريم الربا وغير ذلك . وان ازيد بها العملية كيف كانت دخلت اعمال القلوب فيندرج علم الاصول . وثالثها ان الحاصل للمقلد ان لم يكن عالما فقد خرج بقولنا اول الحد «العلم بالاحكام» وان كان عالما فهو بالاستدلال لان الفتاوي ليست بديهية غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال * ورابعها ان لام التعريف في الاحكام ان اريد بها الاستغراق لم ان لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الاحكام . او للعهد فلا معهود بيننا . ولانه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف

وانباع سمي مذهبا فقها واتباعه فقهاء وليس ذلك من المعهود . والجواب عن الاول ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما ثبت بالاجماع فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم . وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع . لان الاحكام على قسمين منها ما هو متفق عليه فهو ثابت بالاجماع ومنها ما هو مختلف فيه فقد انعقد الاجماع على ان كل مجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقنا وحق من قلده اذا حصل له سببه فقد صارت الاحكام في مواقع الخلاف

ثابتة بالاجماع عند الظنون . فكل حكم ٢١ شرعي ثابت بالاجماع . وقولنا فهو حكم الله في حكمه خير من قول

من يقول فقد وجب عليه العمل به بمقتضى ظنه . لان الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل به وكذلك في المحرم والمكروه والمندوب . واذا قلنا فهو حكم الله في حكمه اندرج الجميع . وقولنا اذا حصل له سببه احتراز من اجتهاده في الزكاة ولا مال له او الجنايات ولا جنائته عليه ولا منه او في الحض او العدة وليس هو امرأة حتى يثبت ذلك في حكمه لكنها في الجميع بحيث لو فرض حصول سبب ذلك في حكمه كان حكم الله ذلك عليه وفي حقه . واما ان كل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم فبناء على ان الاجماع معصوم على ما تقرر في موضعه . ولان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين وكل ما ثبت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين . لانا نقرض الكلام في حكم ونقرر فيما تقرر انجزم باطراده في جميع الاحكام فنقول وجوب التدليك في الطهارة مظنون لما لك قطعيا عملا بالوجدات . وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله

المعهود ٢٢ قوله فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع الخ اصل هذا السؤال للقاضي ابي بكر الباقلاني واصل الجواب عنه لامام الحرمين في البرهان قال « ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه اتباع ظنه للدليل القائم على وجوب اتباع الظن وهو الاجماع فالحكم مقطوع به والظن في طريقه » . واختلفت عبارات المتأخرين في تقرير جواب امام الحرمين : وحاصلها يرجع الى ما هنا . وهو كلام غير تام منشؤه اشتباه الحكم المستنبط في آحاد المسائل بالحكم العام الذي هو وجوب اتباع المجتهد لما ادالا اليه اجتهاده وذلك هو المعلوم المقطوع به اما كون حكم الله الثابت في آحاد المسائل الذي هو مختلف باختلافها واحدا في كل واحدة منها وهو ما ظهر للمجتهد فلا حزم له به لانه لا يتجاوز الظن بالاصابة ويجوز الخطأ على نفسه ولذلك قد راعي مذهب المخالف في درء الحدود وتقرير فاسد العقود . واما القطع بمصادفة من ادالله تعالى فهو مذهب المصوبة . ولا شك ان المعبر عنه بالفقه هو ادلة آحاد المسائل لا الدليل العام الدال على وجوب اتباع المجتهد لما ادالا اليه اجتهاده لثبوتها للمقلد ايضا كما صرح به في جواب السؤال الثالث والدليل العام القائم للمجتهد وان كان يقينيا الا انه لا يفيد علما بثبوت الاحكام بل بوجوب العمل بها ولا شك ان ظاهر تعليق العلم بالاحكام هو كونها معلومة بطريق يفيد علما بثبوتها وبهذا تفسد المقدمة الاولى . وهي قوله « ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع » بل ان كل حكم شرعي واجب اتباعه على من ثبت عند لا انه ثابت اصابتة وكذا قوله في المقدمة الثانية من الدليل المذكور بعد وهو « كل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعيا » . اذا تقرر هذا فلا بد من تاويل العلم في التعريف بما يشمل الظن القوي ولذا عدل عن هذا التعريف امام الحرمين في الورقات فقال « الفقه معرفة الاحكام الشرعية » لان المعرفة تشمل

طعا عملا بالاجماع فوجوب التدليك حكم الله قطعيا وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف فتكون

الظن ﴿ قوله وعن الثاني انا نلتزم صحة السؤال الخ ﴾ التزام لما لا يلزم
فان تعريف سيف الدين وان كان اظهر الا ان تعريف الامام في المحصول
المذكور هنا غير فاسد اذ لا نسلم ان الاعتقاد من الاعمال القلبية
حتى يلزم دخول عام الاصول (اي اصول الدين) بناء على الشق الثاني من
الترديد المبني على ان الاعتقاد من الاعمال القلبية وهو وهم .
اذ الاعتقاد هو الادراك المطابق او المخالف له والنية انشاء لا توصف
بمطابقة الواقع ولا بعدمها بل هي ربط القلب وعزمه على عمل ما . فهي
من مقولات الفعل والتأثير . والاعتقاد من مقولات الكيف . او من مقولات
الانفعال اي التأثير على الخلاف بين الحكماء في حقيقة العلم . ومثل النية
النظر في الادلة المحصلة للاعتقاد فانه فعل نفساني لانه حركة النفس في
المعقولات فلا فساد في التعريف

﴿ ترجمة الأمدي ﴾

وسيف الدين الأمدي: هو علي ابن ابي علي الأمدي (بالمد وكسر الميم
وبالدال المهملة منسوب الى آمد مدينة كبيرة في ديار بكر مجاورة لبلاد
الروم (اي الارمن) ولد سنة ٥٥١هـ وتوفي في دمشق سنة ٦٣١هـ وكان حنبلي المذهب
ثم صار شافعيًا وسكن بغداد ثم الشام ثم مصر وفيها اتهموا بفساد الاعتقاد
ومذهب الفلاسفة . فخرج عن مصر الى الشام . وله تأليف مهمة في اصول الدين
واصول الفقه والمنطق والحكمة والخلاف . منها الاحكام في الاصول .
ومنتهى الوصول في الاصول . ومنها ابيكار الافكار . في الحكمة
ومختصر الخلاف رحمه الله ﴿ قوله وعن الثالث الخ ﴾ ملخص هذا الجواب
ان دليل المقلد عام في جميع موارد الاحكام وواحد لا يختلف بخلاف

كلها ثابتة بمقدمتين
قطعتين . واما قولنا ان كل
ما ثبت بمقدمتين قطعتين
فهو معلوم فلان النتيجة
تابعة للمقدمتين . ثبتت بهذين
الطريقتين ان كل حكم
شرعي معلوم . وعن الثاني
انا نلتزم صحة هذا السؤال
ونقول الحق ما ذكره
سيف الدين الأمدي وهو
اهل بالحكم الشرعية
الفرعية السخ ولا نقول
العملية فان الفرعية تشمل
جميع ما يتعلق به الفقه كان
في الجوارح او القلب . وعن
الثالث ان بعض المقلدين
المطلع على اعتقاد الاجماع
في وجوب اتباع المقلد
للمفتي هو المقصود ههنا
بالخروج . والعلم حاصل له
بمقدمتين قطعتين احدهما
هذا افتاني به المفتي عملا
بالسمع وكل ما افتاني به
المفتي فهو حكم الله عملا
بالاجماع . فهذا حكم الله .
وهذا الاستدلال يطرداه في
جميع موارد التقليد فيكون
العلم حاصل له غير ان هذا
الدليل عام في جميع صور
التقليد . وادلة الفقه خاصة
بانواعه ف دليل الزكاة غير
دليل الصيام فلا فرق بينهما
الا باختصاص الادلة

دليل المجتهد فانه خاص بالمسألة المستدل عليها ولغيرها دليل آخر فـ دليل
 وجوب التكبير في الصلاة غير دليل مقدار النصاب في الزكاة . وبهذا
 خرج المقلد الذي له دليل عام على وجوب متابعة امامه . وكأن المصنف
 خالف في الجواب طريقة السائل لانه يسأل عن لغوية قيد الاستدلال
 بان عام المقلد بالاحكام اما ان لا يكون من العلم فلم يدخل في الجنس
 واما ان يكون منه . فقيد الاستدلال لا يفيد لان المقلد له دليل عام على
 ثبوت الاحكام عنده وقد تكون له ادلة خاصة وذلك بالنسبة للمقلد
 المطلع على نصوص امامه وعلى مداركه كالمفتي وهو معنى قول السائل
 لان الفتاوي ليست بديهية فاذا لا يخرجها قيد الاستدلال . وقد استشعر
 المصنف ذلك فرأى الاحسن ان يزداد في الحد وكان المناسب
 في الجواب ان يقول ان المقلد له ثلاثة احوال عامي بحث لا دليل له
 وهو خارج من الجنس اي العلم . وعامي له دليل عام وهو «ان كل ما ثبت
 عند امامه حكم الله» ومقلد متبحر مطلع على مدارك امامه . وهذان يخرجان معا
 بقيد الاستدلال . المتعاقب بقره العلم بالاحكام اي اقامة الادلة على الاحكام المعلومة
 والمقلد الذي له دليل عام لم يقد دليل على الاحكام بل على المتابعة واما المقلد المتبحر
 فله ادلة خاصة الا انه تلقاها على وجه التقليد . والتقليد في الدليل كالقليد في المدلول
 وذلك لا يسمى استدلالا . على انه قد لا يظفر بدليل في بعض الاحكام لان المجتهد
 قد لا يبين مدركه وذلك ما قد يعبرون عنه بالاستحسان . والمصنف عدل
 عن هذا لما فيه من التدقيق الذي قد لا يساهم السائل ورأى ان الزيادة
 احسن . لاكنها لا تغني في اخراج المقلد المتبحر اللهم الا بالتزام صحة
 اطلاق اسم الفقيه عليه فيكون المقصود بالخراج هو المقلد الذي له
 دليل عام وهو الذي قال المصنف انه المقصود بالخروج فلذلك عدل

المصنف الى الزيادة وعبر عنها بانها مما ينبغي لا مما يجب ﴿ قوله وعن
الرابع ان اللام للعهد الخ ﴾ قد بين المصنف العهد هنا بان الناس يشتون
الفقه لجماعة وينفونه عن جماعة فلو لا انه صفة معهودة لكان حكمهم تحكما .
وفيما ان المعهود الذي هو مستند اثبات الفقه ونفيه هو المحسكوم فيه
اي النوازل فينظر في نسبة معلومات الفقيه من احكام النوازل الى مجهولاتها
فان كان ما يعلم اكثر اطلق عليه اسم الفقيه . فالعهد متعلق بالنوازل او
بالحالة التي اذا بلغها الفقيه اطلق عليه الوصف وهي الملكية التي تؤهلها لاسم
الفقيه . اما الاحكام فلا عهد فيها لانها قد تختلف في النازلة الواحدة
باختلاف المجتهدين فلا تصح دعوى العهد فيها . ولانه قد يظهر من احكام
المذاهب الماضية او المستقبلية ما ليس بمعهود عند من اطلق وصف الفقه
كما قال السائل فالجواب يؤل الى المصادرة . ولهذا فالاولى ان نختار ان
اللام للاستغراق ونقول : هو استغراق عرفي اي العلم بجميع الاحكام
فيما سئل عنه او فيما يكثر دورانه . او نقول ايضا بناء على الاستغراق ان
المراد من العلم بالجميع التهيؤ للعلم بالجميع كما قال ابن الحاجب « ان المراد
تهيؤ للعلم بالجميع » ﴿ قوله ويقال فقه الخ ﴾ الاولى تقديم هذا اثر البحث
عن النقد لغته ما هو .

ترجمة ابن عطية

وابن عطية هو القاضي عبد الحق بن ابي بكر بن غالب القيسي
(من قيس عيلان بن مضر) الغرناطي المالكي ولد سنة ٤٨١ هـ احدى
وثمانين واربع مائة وتوفي في مدينة لوزقة سنة ٥٤٦ هـ ست واربعين

بالانواع واما في اعيان
المسائل فاشترك الفريقان
في عدم الدليل عليها فينبغي
ان يزاد في الحد بادلة مختصة
بالانواع ﴿ وعن الرابع ان
اللام للعهد وتقريره ان
الخاصة والعامة مجتمعون
على سلب الفقه عن جماعة
في العالم واثبات الفقه لجماعة
في العالم فلو لا تصور ما
لاجله يسابون ويشتون
لتعذر منهم ذلك فتلك
الصورة الذهنية هي المشار
اليها بالام العهد وهي جملة
غالبية معلومة عندهم
ولا تختص بكتاب ولا
مذهب معين
(ويقال فقه بكسر القاف
اذا فهم وفتحها اذا سبق
غيره للفهم وبضمها اذا صار
الفقه له سجية) كذلك تقاه
ابن عطية في تفسيره وقاعدة
العرب ان اسم الفاعل من
فعل وفعل هو فاعل نحو
ضرب فهو ضارب وسمع
فهو سامع ومن فعل فاعل
نحو ظرف فهو ظرف

وشرف فهو شريف فلذلك

كان فقيه من فقه بالضم دون

الآخرين (الفصل الثالث في

الفرق بين الوضع والاستعمال

والحمل فانها تلتبس على كثير

من الناس فالوضع يقال

بالاشتراك على جعل اللفظ

دليلا على المعنى كتسمية الولد

زيدا وهذا هو الوضع اللغوي

وعلى غلبة استعمال اللفظ في

المعنى حتى يصير اشهر فيما

من غيرة وهذا هو وضع

المنقولات الثلاثة الشرعي

نحو الصلاة والعرف في العام نحو

الدابة والعرف في الخاص نحو

الجوهر والعرض عند

المتكلمين . والاستعمال اطلاق

اللفظ وارادة مسماه بالحكم

وهو الحقيقة او غير مسماه

لعلاقة بينهما وهو المجاز .

والحمل اعتقاد السامع مراد

المتكلم من لفظه او مما

اشتمل على مرادة فالمراد

كاعتقاد المالكي ان الله تبارك

وتعالى اراد باللفظ القرء

الطهر . والحنفي ان الله تبارك

وتعالى اراد الحيض والمشتمل

نحو حمل الشافعي اللفظ

المشترك على جملة معانيه عند

تجريدة عن القرائن لاشتغاله

على مراد المتكلم احتياطا

اريد بصيرورة شهرتها على

غيره ان يصير هو المتبادر

الى الذهن ولا يحمل على غيره الا بقرينة

وشرعية : ولكنها مجازات لغوية فالدابة منقولة عن مطلق ما دب الى الحمار بخصوصه

بالمعنى فلا يفهم غير هذين الا بقرينة صارفة عنها وتسمية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين

او النحاة في الفعل والقاعان واللفظ الدابة يشملهم مع العوام ولا يشترط عمومهم في الاقاليم ولا في اقليم كامل فربما

وخمسمائة وهو شيخ المفسرين ومن عمدتهم له تفسير كبير مشهور رحمه الله .

الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال

والحمل

الالتباس بينها ضعيف وقد فسر الحمل هنا بما يرادف قول الناس هذا احمله على

كذا اي افهمه وهو اطلاق شائع عند الاصوليين . اما اصطلاح المناطق في الحمل

فهو اثبات المحمول للوضع اما حقيقة وبلا واسطة ويسمى حمل مواطاة كحمل

الحيوان على الانسان لانه كذلك في نفس الامر والمحمول كلي للوضع .

واما عروضيا بواسطة تلازم ونحوه كحمل اليباض على الانسان . والسقف

على البيت في قولك « البيت ذو سقف » ويسمى حمل اشتقاق لتوقفه على قيام

مبدأ الاشتقاق وملاحظته : قوله ولا كنهها مجازات لغوية الخ لا شك ان

المنقولات لا تطلق الا بعد مناسبة بين المنقول اليه والمنقول منه اما بوضوح

لكون المنقول اليه جزئيا من المنقول منه كالصلاة في لسان الشرع وهو

غالب المنقولات واما الخفاء كاطلاق الجوهر على الذات عند الفلاسفة لانها

لنفاستها وقيام الاعراض بها اشبهت الجواهر . فاما القسم الثاني فلا شبهة

في كونه مجازا لغويا . واما الاول فليس من المجاز في شيء اذ ليس اطلاق

الكلي على جزئية بمجاز لعدم العلاقة واما علاقة الكلية والجزئية المعدودة في

علاقات المجاز فهي منسوبة للكل والجزء . فان المجاز استعمال الكلمة في غير ما

الى الذهن ولا يحمل على غيره الا بقرينة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز ولذلك ان المنقولات حقائق عرفية وشرعية : ولكنها مجازات لغوية فالدابة منقولة عن مطلق ما دب الى الحمار بخصوصه بمعنى وبالمعنى فلا يفهم غير هذين الا بقرينة صارفة عنها وتسمية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين او النحاة في الفعل والقاعان واللفظ الدابة يشملهم مع العوام ولا يشترط عمومهم في الاقاليم ولا في اقليم كامل فربما

خالف صعيد اقليم مصر شهابيا غير انه في كل بقعة يشمل اهل تلك البقعة كلهم فن قال رايت اسدا واراد مسماه الذي هو الحيوان المفترس فهو حقيقة او رجلا شجاعا فهو مجاز وكلاهما استعمال والعلاقة لا بد منها في حد المجاز لانها لو فقدت كان نقلا لا مجازا كسمية الولد جعفر او لا علاقة بين الوالد والنهر الصغير فانما الذي يسمى جعفر ا لفظة. واما حمل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد فهي مسألة اخلقوا فيها فالجمهور وخالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط اذا قال له انظر للعين فنظر لجميع العيون ٢٦ فيحصل المراد قطعا بضيق

وضعت له لترك استعمالها في بعض ما وضعت له فليس النقل الاتحجير الاطلاق في عرف خاص على بعض ما وضع له ولذلك قابل المصنف في الشرح بالمجاز اذ قال « لكان نقلا لا مجازا ». نعم ان اطلاقها على المعنى اللغوي من لسان اهل العرف مجاز عرفي وفي عدة مجازا خلاف. وصاحب المفتاح يميل لعدة مجازا فلذلك زاد في تعريف الحقيقة والمجاز قوله في اصطلاح به التخاطب. اما نقل التسمية فليس بمجاز ولا حقيقة وهو الجدير باسم النقل فبين ان بين النقل والمجاز العموم والخصوص من وجه ولهذا جعل المناطقة المنقول مقابلا للحقيقة والمجاز من جهة ما فيه من الاشتهار في معنى ثان لا غير قوله وبقي من الوضع قسم ثالث الخ ساء هنا وضعا ثم ساء بعد ذلك استعمالا اذ قال ويريدون بالوضع مطلق الاستعمال فاشار الى انه في التحقيق وضع نوعي كوضع المركبات ليعرف شرط الواضع في وضعها وقد تكفل بذلك علم النحو وعلم البلاغة

الفصل الرابع في الدلالة

قوله ذكر ابن سينا فيها مذهبين الخ ثانيهما هو التحقيق لانها صفة للفظ سواء اطلق ام لا ولا خير في تعريفها بما تقبله لان تعريفه بالالزام وتعريف العلوم رسوم كما بينه السيد الشريف.

الاحتياط من جهة اخرى فانه قد ينظر الى عين امراته او ذبه وذلك يسوء فيقع في المخالفة فالصواب الثبت حتى يرد البيان والمأمور معذور عند عدم البيان وغير معذور اذا هجم بغير علم ولا ظن عند حصول الاجمال فاعتقاد الشافعي ان قلنا به هو مشتمل على المراد لا انه المراد فان فرغنا على عدم صحته اسقطناه من الحد. ويتلخص من هذا الفصل ان الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط. وهذا فرق جلي بينها وبقي من الوضع قسم ثالث لم اذكره وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع ام ليس من شرطه قولان ويريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط فنصار الوضع

جعل اللفظ دليلا على المعنى وغلبة الاستعمال واصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة فحصل الفرق بين الجمع. (الفصل الرابع في الدلالة واقسامها فدلالة اللفظ. فمر السامع من كلام المتكلم كمال المسمى او جزاه او لازمه) ذكر ابن سينا فيها مذهبين احدهما هذا والاخر انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق دل. حجة الاول انه اذا دار اللفظ بين المتخاطبين فان فهم منه شيء قيل دل عليه وان لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه فدار اطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعندما فدل على انه مسماه كما دار لفظ الانسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع اسمائها. حجة الفريق الاخر ان الدلالة صفة للفظ لانا نقول لفظ دال والفهم صفة للسامع فانه احدهما من الآخر. اجاب

الاولون بان الدلالة كالصياغة
والنجارة والخيطة يجمعها
وزن فعالة بكسر الفاء فكما
تقول للشخص انما صائح
وناجر وخاطم ان الصياغة
في المصوغ والنجارة في الخشبة
والخيطة في الثوب فكذلك
ههنا اللفظ دال والدلالة في
السامع ولان ما ذكرتموه
تسمية للشيء باعتبار ما هو
قابل له وما ذكرناه تسمية له
باعتبار ما هو واقع بالفعل
فيكون ما ذكرناه حقيقة
وما ذكرتموه مجازا والحقيقة
اولى به والذي اختاره ان دلالة
اللفظ افهام السامع لا فهم
السامع فيسلم من المجاز ومن
كون صفة الشيء في غيره
واما قولهم الصياغة في المصوغ
فذلك من باب تسمية المفعول
بالمصدر والصياغة ونحوها
فعل الصانع وفعله ليس في
المصوغ بل اثره في المصوغ
واما تلك الحركات التي هي
المصدر قفيت من حينها
وليست في المصوغ وكذلك
بقية النظائر ولها ثلاثة
انواع دلالة المطابقة وهي
فهم السامع من كلام المتكلم
كالمسمى ودلالة التضمن
وهي فهم السامع من كلام
المتكلم جزء المسمى ودلالة

ترجمة ابن سينا

وابن سينا هذا هو اكبر واشهر فلاسفة الاسلام وهو ابو علي الحسين
ابن عبد الله بن سينا (بالمد) البلخي ثم البخاري ولد بقرية من قرى بخارى سنة
٣٧٠ سبعين وثلاثمائة وتوفي بهمدان في رمضان سنة ٤٢٨ ثمان وعشرين
واربعمائة وقيل في اصبهان. تضرع في علوم الفلسفة والطبيعة وعمره ست
عشرة سنة واتصل بالامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان وقلده
اعمالا كثيرة ثم انتقل بعد تنقلات الى همدان فولي الوزارة للامير شمس
المعالي قابوس بن وشكمير وكان يداوي الناس تأدبا لا تكسبا وكان نادرة
في علمه وذكائه وتصانيفه وله شعر رفيع منه

لقد طفت في تلك المعاهد كلها * وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا كف حائر * على ذقن او قارعا سن نادم
ومن تصانيفه في الفلسفة الشفاء والنجاة والاشارات وفي الطب القانون وهو
عمدة الفن بعدله قوله وما ذكرتموه مجازا الخ * لان اسم الفاعل حقيقة في
الحال وما ذكرناه يقتضي وصف اللفظ بان دال اي قابل للدلالة فيصير
مجازا * قوله والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع الخ * اي افهام اللفظ
سامعه ليخرج الافهام بدون لفظ من صفيرواين. وحاصل هذا الذي اختاره
يرجع الى المذهب الثاني الذي ذكره ابن سينا لان افهام اللفظ سامعه فرع

الانضمام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللازم له في الذهن. فالاول كفهم مجموع الحسنيين من
لفظ العشرة. والثاني كفهم الخمسة وحدها من اللفظ. والثالث كفهم الزوجية من اللفظ الحقائق اربعة اقسام متلازمة
في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الارض فاذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع وان تصور تصور مع
الارتفاع. وغير متلازمة فيهما كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويندهل
عن زيد. ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والامكان فان الامكان لا ينفك عن السرير في الخارج اما في الذهن فقد يندهل

عن الامكان اذا تصورنا السير فلا يكون ملازما في الذهن لاننا نحى الالتزام لا يفارق ومتلازمة في الذهن فقط كالسير
اذا اخذ زيد معه شئ كونه نجارا السير فان تصوره من هذه الجهة يستلزم تصور السير قطعاً في الذهن وان لم تكن
بينهما ملازمة في الخارج . وكذلك السواد اذا تصورناه من حيث انما ضد البياض يجب حضور البياض معه في الذهن
جزوا اما لو تصورناه من حيث هو السواد او زيد لامن جهة انه نجار السير لا يجب حضورهما فالاملازمة انما
حصت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج بل السواد يتألف البياض وقد مثلت الاربعة بالسير للتيسير على
المتعلم فنعني بالالتزام البين ما كان لازماً في الذهن فيندرج فيه قسمان المتلازمان فيهما والمتلازمان في الذهن فقط . ويخرج
عنه قسمان المتلازمان في الخارج فقط واللذان لا تلازم بينهما . وسر اشتراط اللزوم في الذهن ان اللفظ اذا افاد
مسماه واستلزم مسماه لازماً في الذهن كان حضور ذلك الالتزام في الذهن والشعور به منسوباً لذلك اللفظ فقل
اللفظ دل عليه بالالتزام . اما اذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن كان
حضوره في الذهن منسوباً لسبب آخر اذا لا بد في حضوره من سبب قافاته منسوبة لذلك السبب لا اللفظ فلا يقال
انه فهم من دلالة الالفاظ التي نطق بها فلفظ السقف يدل ٢٨ على مجموع الخشب والجريد

مثلاً مطابقة وعلى الخشب
وحدة تضمنها لانها جزء
السقف وعلى الحائط التزاما
لان الحائط لازم للسقف
فان قلت : هل يشترط في
في اللزوم ان يكون قطعياً
قلت لا بل يكفي الظن
واذني ملازمة في بعض
الصور فلو انك اول مرة
رايت فيها زيدا وكان عمرو
معه ثم جاءك زيد بعد ذلك
وحده تنقل ذهنك الى عمرو
لمجرد اقترانه به في تلك
الحالة . وكذلك ينتقل الذهن
عند سماع لفظ زيد لعمرو

كون اللفظ بحيث يدل قوله قلت لا بل يكفي الظن واذني ملازمة الخ
هذا اصطلاح جديد في دلالة الالتزام لانها عند متأخري المناطق عبارة
عن اللزوم العقلي اي امتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية او الوجود في جميع
الاذهان كالزوجية للاربعة وهو لازم الماهية والتجيز للجزم وهو لازم
وجوده . وأما اللوازم العارضة لبعض الاذهان فليست معتبرة . ولهذا فاللزوم
عندهم لا يكون الا قطعياً . لان الملازمة للماهية او الخارج محققة . وعند
متقدميهم يكفي الجزم باللزوم عند تصور امرين وهو الالتزام البين
بالمعنى الاعم وهو يقتضي الجزم بالالتزام ايضاً . وعند علماء البلاغة يكفي
اللزوم عرفاً وربما اقتضى ذلك اغتفار الظن لان الامور العرفية مبنية

وجميع ما قارنه في تلك الحالة وكذلك ذكر لفظ البلاد والغزوات وغيرها يوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند
مباشرتها فالتقطع ليس بشرط . فان قلت : قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث . مجموع لفظ هذا
البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لانه لم يوضع بازائه . ولا بالتضمن لان العالم ليس جزء مسمى هذا
اللفظ . ولا بالالتزام لان حدوث العالم ليس لازماً لمسمى هذا اللفظ . بل هذا اللفظ لم يوضع مجموعاً لشيء البتة
حتى يكون لذلك المسمى جزء ولازم : قلت دلالة هذا اللفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ ونحن انما حصرنا
دلالة اللفظ من حيث الوضوح وبقية الدلالات لم نتعرض لها وكذلك اللفظ المهمل اذا نطق به مراراً دل
على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع وليس مندرجاً في هذه الدلالات الثلاث . ولم اتعرض الا للحصر في الدلالة الوضعية
خاصة . فان قلت : فصيغة العموم مسماه كلية ودلالاتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية فان صيغة المشركون
تدل على زيد المشركون وليس بالمطابقة لانه ليس كالمسمى اللفظ . ولا بالتضمن لان التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه
والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد
من افرادها في النفي او النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه بخلاف الامر

على المقامات الخطائية . فاما ادنى ملازمة فلا تعتبر فعلى اصطلاح
 المناطقية يكون الامر ان مستدر كين . وعلى اصطلاح الادباء يستدر ك ادنى ملازمة
 فقط . ولو لا ما فسر به المصنف ادنى ملازمة لتمكن حملها على الزوم البين
 بالمعنى الاعم وهو ان يلزم من تصور الامرين الجزم بالزوم ﴿ قوله قلت
 هذا السؤال صعب وقد اوردته في شرح المحصول الخ ﴾ ملخص ما اجاب
 به في شرح المحصول احد امرين اما ان لفظ الكلية موضوع للقدر المشترك
 بقيد التبع للافراد كلها فردا فردا فيكون قيد التبع جزء ما وضع له اللفظ وتبع
 جميع الافراد يدل على تتبع بعضها بالتضمن لانه جزء جزء الموضوع له . وجزء
 الجزء جزء فلا مانع من عد دلالة اللفظ عليه تضمنا . واراد بالكادة ان
 اطلاق التضمن على الدلالة على جزء الجزء غريب كما قاله . واما ان يفسر
 الجزء بما يشمل الجزئي فيراد به البعض . ونكادة هذا مخالفة لاطلاقاتهم .
 وعلى الامرين نكادة اخرى وهي ان تكون دلالة العام على افرادة بالتضمن
 مع ان الذهن انما ينصرف عند سماعه الى الافراد كانها الموضوع له لغة .
 وشان دلالة التضمن ان لا تحظر بالاذهان الا عند التنبيه او البحث . وغاية
 ملاح لي في دفع هذا البحث ان صيغة العموم تطلق بمعنى القضية الكلية
 الدالة على حكم عام . وتطلق على الادوات الموضوعات للعموم كما في قولهم
 ما من صيغ العموم سواء وقعت في قضية ام لا : فاما الاطلاق الاول نحو
 « كل عبد لي فهو حر » فقد نقل عن الاصفهاني في شرح المحصول انه قال
 هي في قوة صيغ متعددة وقضايا كثيرة تؤوا الى معنى عبدي فلان
 حر وعبدي فلان حر آه فتكون موضوعات لكل واحدة من تلك الصيغ
 سواء انفردت ام اجتمعت وذلك معنى قولهم « مدلول صيغة العموم كلية »
 اي محكوم فيها على كلي لانها كلي ولا كل . واما الاطلاق الثاني اي
 اللفظ العام فهو اللفظ الكلي اما مفرد كالذى او جمع كالشركين . وكل

وخبر الثبوت فحينئذ يسمى
 العام كلية لا كل . والذى
 يقابل الكلية الجزئية لا الجزء
 لكنهم قالوا في دلالة التضمن
 هي دلالة اللفظ على جزء
 مسملة . وهذا زيد ليس جزءا
 فلا يدل اللفظ عليه تضمنا
 ولا التزاما . لان الفرد اذا كان
 لازم المسمى وبقيت الافراد
 مثله فاين المسمى حينئذ فلا
 يدل اللفظ عليه التزاما فبطلت
 الدلالات الثلاث مع ان الصيغة
 تدل بالوضع فما انحصرت
 دلالات الوضع في الثلاث .
 ﴿ قلت هذا سؤال صعب وقد
 اوردته في شرح المحصول
 واجبت عنه بشيء فيه نكادة

ذلك كلي دال على كل واحد من جزئياتها او على كل واحد من
الجموع التي يشتملها اللفظ لا بقيد الا انحصار فهي دلالة مطابقة . غاية الامر
ان دلالة المطابقة قد تكون على واحد بعينه كالاعلام
والجزئيات . وقد تكون على واحد لا بعينه بل مع جواز الاطلاق
على آخر كاسم الجنس والمشارك اللفظي وكان الموضوع له في اسم الجنس
هو العنوان المعبر عنه بالفرد الدائر واطلاق اسم الجنس على الفرد المشاهد
او المحكوم عليه انما هو باعتبار كونه مظهرا لذلك العنوان . وقد تكون
على واحد مع جواز غيره وارادتها مع كصنيع العموم واستعمال المشترك
في معنييه والكناية . والكل مطابقة . نعم ان معني المطابقة خفي في هذا
القسم الثالث ﴿ قوله والدلالة باللفظ الخ ﴾ اراد ان يفرق بين دلالة
اللفظ على معناه او جزئيا او لازما وبين استعماله في معناه او في غيره
وان الموصوف بالحقيقة والمجاز هو الثاني . وحاصل التفرقة مع تكميل
ذهل عنه المصنف ان اللفظ ان دل بنفسه على معناه المعلوم للغوي او
على جزئيا او لازما تبعا لما فهو لا يوصف بهذا الاعتبار بحقيقة ولا مجاز
وانما وصف بالحقيقة والمجاز عند استعمال المتكلم اياها ولا شبهة انه
عند ما يستعمله في معناه او جزئيا او لازما تبعا للاصل فهو موصوف
بالحقيقة لا مجاز لان ذلك هو ما وضع له . اما اذا استعمل في غير معناه
او استعمل في جزء معناه استقلالا به لا تبعا لكاه او في لازمه استقلالا
لا تبعا لزمومه فجميع ذلك مجاز . فلا شك ان دلالة المطابقة والتضمن
والالتزام توصف بانها حقيقة لانها لا تكون الا بعد الاستعمال وانما
الذي لا يوصف بحقيقة ولا مجاز هو فهم المعنى في ذهن السامع او استفادته
من اللفظ وافادة اللفظ له . وهذه امور اعتبارية والمقصود هو دلالة اللفظ
عند استعماله فالتفرقة بين الداليتين ليس وراء كبير جدوى . وكان الاولى ان

وفي النفس منها شيء ﴿ *
والدلالة باللفظ هي استعمال
اللفظ اما في موضوعه وهو
الحقيقة او في غير موضوعه وهو
المجاز والفرق بينهما ان هذه
صفة للمتكلم والفاظ قائمة
باللسان وقصة الرثة . وتلك
صفة للسامع وعلم او ظن قائم
بالقلب وهذه نوعان وهما
الحقيقة والمجاز لا يعرضان
لتلك وانواع تلك ثلاثة لا
تعرض لهذه كالباء في الدلالة
باللفظ للاستعانة لان المتكلم
يستعين بنطقه على افهام
السامع ما في نفسه فهي كالباء
في كتبت بالقلم ونجرت
بالقدم . والتفرقة بين الدلالة
باللفظ ودلالة اللفظ من مهمات
مباحث الالفاظ وقد ذكرت
ههنا الفرق بينهما من ثلاثة
اوجه وفي شرح الماحصول
ذكرت خمسة عشر وجها
وهذه الثلاثة تكفي في هذا
المختصر . وقولي او في غير
موضوعه وهو المجاز يتعين
ان يراى فيه لعلاقة بينهما
فان بدونها لا مجاز ووجه
تنويع دلالة اللفظ الى العلم
او الظن ان الانسان اذا فهم
من كلام انسان معنى قد يقطع
بما وقد يظن من غير قطع
وهو كثير في الكلام

في الفصل الخامس الفرق بين الكلي والجزئي قال كسي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل أو أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق أو وجد ولم يتعدد كالشمس أو تعدد كالإنسان وقد تركت قسمين أحدهما محال والثاني أدب والجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيما ينبغي أن يشاهد الفرق بين قولنا أن تصور الكلي لا يمنع من الشركة وبين قولنا أنه قابل للشركة فإن تصوره إذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منقيا ولا يلزم من نقي المانع وجود الموجب لأن مع نقي المانع الخاص قد يتحقق المانع من جهة أخرى إما بمانع آخر أو بالذات بأن يكون المانع غير معادل بامر خارج كما تقول: أن السواد لا يمنع كونه جامعا للبصر أن يكون علميا لأن امتناع كونه علميا لذاته غير معلل. وكذلك الواحد ربع عشر الأربعين فيستحيل عليه أن يكون نصف عشر الأربعين لذاته مع أن تصوره بما هو تصوره لا يمنع من جواز ذلك عليه حتى نستحضر في ذهننا مقدمات حسابية وهو أن ربع الأربعة واحد والأربعة عشر الأربعين فالواحد ربع عشر الأربعين أما مجرد التصور فلا. فظهر حينئذ أن قولنا لا يمنع تصوره من الشركة لا يوجب أن يكون قابلا للشركة بل قد امتنع عليه الشركة كما تقدم وقد قبلها كما في مفهوم الإنسان فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعة فيه وكذلك جميع الأجناس والأنواع فهذا الحرف هو الموجب لقول أرباب علم المنطق أن من أقسام الكلي واجب الوجود. فإن مجرد تصور أن للعالم الإلهي هذا بمجرد لا يكفينا في حصول العلم بالوحدانية حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع أو غيره وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية أما مجرد التصور فلا فصار التصور غير مانع بما هو تصور وهو مع ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الأمر كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الأربعين لكن إطلاق لفظ الكلي على واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه إيهام تمنع من إطلاقه الشريعة فلذلك قلت تركته أدبا. وأما القسم المستحيل ﴿٣١﴾ فهو أنهم يقولون المتعدد قد يكون متناهيا كالافلاك فانه عدد محصور. وغير متناه كالإنسان

ينبى على تفرقة أخرى وهي أن دلالة اللفظ على لازمة إنما تكون حقيقة ومجازا إذا كان المدلول لازم معنى اللفظ. أما إذا كان المدلول لازما للمعنى المستفاد من تمام الكلام ومن التركيب لا من لفظ واحد فذلك لا يوصف بحقيقة ولا مجاز لأن الموصوف بهما هو استعمال اللفظ في معناه أو غير معناه لاستفادة شيء آخر من اللفظ زيادة على معناه وذلك كاستفادة مفهومي المخالفة والموافقة من المنطوق على القول بأن استفادة الثاني منهما لفظية لا قياسية. وكاستفادة المعنى الكناية من الكناية. والمعنى المعرض بها من التعريض فتأمل

الفصل الخامس في الكلي

قوله كقولنا كل رجل يشيل الصخرة الخ ﴿٣٢﴾ مثل هذا التركيب من الكلية لأنه لا يفهم منه إلا أن كل واحد من الناس

بناء منهم على قدم العالم وأنه قد دخل في الوجود منه أفراد غير متناهية. وكذلك في جميع الأنواع والمقامات البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا فأقسام الكلي عندهم ستة وهي في هذا الكتاب أربعة. إذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي أيضا أن يعلم من ذلك الكلية والكل والجزئية والجزء فالكلية هي الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كقولنا كل رجل يشبع رغيفان غالبا فالحكم صادق باعتبار الكلية دون الكل والبكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع كقولنا

كل رجل يشيل الصخرة العظيمة. فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية. والجزئية هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنسان والجزئي هو الشخص من كل حقيقة كلية. والجزء هو ما تركب منه ومن

غيره كل كلمة مع العشرة وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة : فصيغة العموم للكلمة . واسماء العدد للكل . والمنكرات للكل والاعلام للجزئي وقولنا بعض الحيوان انسان وبعض ﴿ ٣٣ ﴾ العدد زوج للجزئية . وقولنا جزء موضوع

للجزء وهذه الحقائق يحتاج اليها كثير في ادبر الفقه فينبغي ان تعلم ان الاتصال السادس في أسماء الالفاظ . المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر كالعين وقولنا كل واحد احتراف من أسماء العدد فانها لمجموعة المعاني لا لكل واحد ولا حاجة لقولنا مختلفين فان الوضع يستحيل المثليين فان التعيين ان اعتبر في التسمية كانا مختلفين وان لم يعتبر كانا واحدا والواحد ليس بمثليين جرت عادة المصنفين ان

يفعل ذلك الا بالقرينة . فالاولى الاقتصار على التمثيل للكل باسماء العدد

الفصل السادس في أسماء الالفاظ

كان المناسب تنكير الالفاظ انما ذكر اسماء قليلة من الالفاظ الاصطلاحية وعبارته تقتضي العموم لانها جمع معرف بالاضافة . واراد هنا بيان مسمى الالفاظ اصطلاحية يكثرونها وقد يخفى مسماها الدقة معناها ﴿ قوله كز يد والانسان الخ ﴾ سهو لان التواطؤ من صفات المفهوم الكلي لانها من عوارض افراد مفهوم واحد وليس هو من النسب كالتباين والعموم والخصوص وقد صرخ بهذا في المتن . اذ قال المتواطىء « هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي

يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فيندرج في لفظهم أسماء الاعداد فان لفظ الاثنين يصدق عليه أنه وضع لمعنيين وهما الوجدتان اللتان تتركب منهما مفهوم الاثنين ولفظ الثلاثة يصدق عليها أنه وضع لأكثر من معنيين وكذلك بقية أسماء العدد مع أنها كلها غير مشتركة فيكون الحد غير مانع فقلت انا لكل واحد لتخرج أسماء الاعداد لانها لمجموعات لا لكل واحد ويقولون ان مختلفين يجتزئ به عن الاسماء المتواطئة كلفظ الانسان فانه يتناول جميع الاناسي وهي متعائلة من حيث انها اناسي مع أن اللفظ غير مشترك وهذا لا يحتاج اليه فان لفظ الانسان وغيره من أسماء الانواع والاجناس انما وضع للقدر المشترك بينها لالها والمشارك مفهوم واحد فوضع اللفظ الا لواحد وقد خرج هذا بقولي لمعنيين فلا حاجة الى اخراجي بقيد آخر لانها حشو في الحد بغير قسادة والوضع للمثمنين مستحيل لما ذكرتم من البرهان في الاصل وقولي فصاعدا لان الاشتراك قد يقع بين أكثر من اثنين كالعين وغيره من الالفاظ وبين معنيين كالقرء للحيض والطهر والحبون للابيض والاسود (فائدة) ينبغي أن يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع المشترك لان اللفظ الاول مشترك والثاني لمعنى واحد مشترك واللفظ ليس بمشارك والاول مجمل والثاني ليس بمجمل لاتحاد مساهمة المتواطىء هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو . في محاله كالرجل والمشارك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله اما بالكثرة وبالقلة كالنور بالنسبة الى السراج والشمس او بامكان التغير واستحالتها كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن او بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض المتواطىء مشتق من التواطىء الذي هو التوافق يقال تواطأ القوم على الامر اذا اتفقوا عليه ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ في مساهمة سمي متواطئا . والمشارك من الشك لانها يشكك الناظر فيه هل هو مشترك او متواطىء فان نظر الى اطلاقه على المختلفات قال هو مشترك كالقرء او الى ان مساهمة واحد قال هو متواطىء . والمشارك مأخوذ من الشراكة شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء . والمتراصة من الردف شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها . والمتباينة من البين الذي هو الاقتراق . والبعد شبه اقتراق المسميات في حقائقها باقتراق الحقائق في بقاعها . وأصل القسمية فيها رباعية وهي أن اللفظ والمعنى اما ان يتكررا معا وهي المتباينة أو يتحدما معا كز يد والانسان وهي المتواطئة . او يتكرر اللفظ فقط وهي المترادفة . أو المعنى فقط وهي المشتركة . وقولنا

في المتواطئة الموضوع لمعنى كلي احتراز عن العلم فانه جزئي . وقولنا مستوفي محاله احتراز عن المشكك فانه مختلف في محاله . وقولي في المشكك مختلف في محاله احتراز عن المتواطئ فانه مستوفي محاله فلا فارق بينهما الا التساوي والاختلاف في الحال ثم الاختلاف قد يقع بكثرة الافراد وقلتها كالنور فان افراد النور في الشمس اكثر وفي السراج اقل وقد يكون بامتناع التغيير وقبوله كالوجود فان الوجود الواجب لا يقبل التغيير ولا الفناء ولا العدم ولا الزوال. والوجود الممكن ﴿ ٣٣ ﴾ بخلاف ذلك فصار وجوب الوجود وامتناع التغيير كالكثرة في الشمس وقبول ذلك كالقلة

في السراج وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به والعرض مفتقر لمحل يقوم به فكان الاستغناء كالكثرة في الشمس والافتقار كالقلة في السراج فهذه اسباب التشكيك وهي ثلاثة اصلها الاول سؤال قوي وهو ان الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص فنقول : اللفظ اذا كان موضوعا للمشترك فقط فهذا المشترك مستوفي محاله انما صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر واذا كان مستويا كان متواطئا لا مشككا فحصول الاستواء في المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدر بدليل ان المتواطئ لابد ان تختلف مسمياته

مستوفي محاله « واعلم ان هاتين المذكورتين منها ما هو من النسب وهو التباين ونظائره التساوي والعموم والخصوص بنوعيه ولم يذكرها هنا . ومنها ما هو من صفة اللفظ باعتبار معناه اي من نسبة اللفظ لمعناه وهو الاشتراك والترادف . ومنهما ما هو من نسبة افراد الكلي وهو التواطؤ والتشكيك . ﴿ قوله سؤال قوي الخ ﴾ حاصله استفسار عن تمييز الاختلاف الذي يقتضي التشكيك والاختلاف الذي لا ينافي التواطؤ وحاصل الجواب اختيار الشق الاول وبيان الفرق بين التفاوتين بان النظر الى التفاوت في مفهوم اللفظ لا الى التفاوت في الصفات الخارجية اذ لا تخلو عنه افراد كلي ولذلك كان التشكيك بين الشمس والقمر والمصباح باعتبار وصف المنير لا باعتبار الجسمية او الشكل و اشار بقوله حتى عد الرجل بالالف الى قول الشاعر :

ولم ار امثال الرجال تفاوتا  لدى الفضل حتى عد الف بواحد

﴿ قوله قلت نعم ذلك حق الخ ﴾ ليس هو من الحق في شيء لان تعريف المتواطئ دال على المعرف بلا نقص فان قوله فيه « الموضوع لمعنى

بامور خارجة عن المسمى فان مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل او غير ذلك حتى عد الرجل الواحد بالالف من الرجال وذلك لا يقدح في كونه متواطئا . وان كان اللفظ المشكك موضوعا للمشارك بين محاله بقيد الزيادة في احد المجلدين والنقص في الآخر فهو موضوع لمختلفين فهو مشترك لا مشكك . فلاحقيقة حيثئذ للمشكك بل هو امام متواطئ وامام مشترك جوابه : ان ما وقع به الاختلاف ان كان من جنس المسمى فهو المشكك فان زيادة النور نور او من غير جنسه فهو المتواطئ فان العلم والشجاعة وغير ذلك اجناس آخر مباينة للرجولية وليست منها فوقع الاصطلاح على ان المختلف بجنسه هو المشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطئ واللفظ لم يوضع في القسمين الا للقدر المشترك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص . فان قلت . فيتعين عليك ان تزيد في الحد في المشكك فنقول : يختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطئ الذي اختلافه من غير جنسه والا فحدك باطل لعدم المنع لدخول المتواطئ فيه ﴿ قلت نعم ذلك حق ﴾ والمتارقة

هي الالفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر والحنطة. والمتباينة هي الالفاظ الموضوع ككل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطير ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة نحو زيد متكلم فصيح متى اختلف المفهومان بين المسميين فاللفظان متباينان وان كانا في الخارج متحدان كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل وقد يكونان متعددين في الخارج كالانسان والفرس والمرتجل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر المرتجل مشتق من الرجل ومنه انشد ارتجالا اي انشد من غير روية وفكرة لان شأن الواقف على رجل يشغل بسقوطه عن فكرته فشبه الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكره هذا هو اصطلاح الادباء ذكره صاحب المفصل وغيره فجعفر في النهر الصغير مرتجل وفي الشخص علما ليس بمرتجل لتقدم وضعه للنهر الصغير وكذلك زيد مرتجل بالنسبة الى المصدر الذي تقول فيه زاد زيد زيدا وغير مرتجل بالنسبة لجهله علما على شخص

كلي مستوفي محال» اي في افراد لا يدل صريحه على ان المستوي انما هو المعنى الموضوع له اللفظ اعني المفهوم الكلي فهو في افراد لا غير متفاوت ومقابلته بعكس ذلك في تعريف المشكك تزيد المقام ايضا ، وبطلان السؤال افتضاها ، على ان في زيادة كلمة بجنس خلا لا انها تقتضي جعل جنس للكلي اذ يصير التعريف هكذا «موضوع لمعنى كلي مختلف في محاله بجنسه» والذي جر هذا السهو هو آخر التقرير من الكلام على اختلاف الجزئيات والتفرقة بين ما اذا كان اختلافها بالجنس او بغيره فتصلح هذه الزيادة لو كان التعريف له باعتبار تساوي افراد كما فعله بعض المناطقية وهو هنا باعتبار تساوي المفهوم ﴿ قوله والمتباينة الخ ﴾ ان اراد بالتباين مصطلح المناطقية والنسبة العقلية بين الكليين اي تفارقهما تفارقا كليا مثل الانسان والفرس اذ لا شيء من احدهما بصادق عليه الآخر لم يصح قوله ولو كانت للذات والصفة الخ وان اراد بها ما قابل الترادف كما يناسب كلامه فهو اصطلاح جديد لان الترادف يقابله الاشتراك فتأمل ﴿ قوله والعلم هو الموضوع لجزئي الخ ﴾ قد يشكل بان المعارف كلها كذلك وسياتي تحقيق الجواب عنه عند الكلام على وضع الضمير ﴿ قوله وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله صاحب الكشاف الخ ﴾ كلام الكشاف الذي اشار اليه المصنف لم يتعرض الا لكونه غير صفة قال « فان قلت الاسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شيء الا كما لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير » فليس في كلامه زيادة على الحكم بانه

معين. وقال الامام فخر الدين هو المنقول عن مسماة غير علاقة ولم ارا حدا غيرا قاله فيكون باطلا لانها مفسد لاصطلاح الناس فاذا لم يوجد غير لم يكن اصطلاحا لغيره فعلى رايه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعنيين مرتجلين لانها تقال لالعلاقة ﴿ العلم هو الموضوع لجزئي كزيد ﴾ هذا هو علم الشخص ويكون في الاناسي كزيد والملائكة كجبريل ﴿ وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله

داحس والغبراء (١) للخيل
والبلاد ككة. والجمال كاحد .
والانهار كالنيل والباق ككجد
وتهامة. واما علم الجنس كاسامة
وثعالة فانه موضوع لكلي
بقيد تشخيص في الذهن
فيصدق اسامة على كل اسد
في العالم وثعالة على الثعلب
اين وجدو كذلك جميع اعلام
الاجناس وقد ذكر منها صاحب
المفصل جملا كثيرة * وتحرير
الفرق بين علم الجنس وعلم
الشخص وعلم الجنس واسم
الجنس وهو من نقائص
المباحث ومشكلات المطالب
وكان الجنس وشاهي يقررة
ولم اسمعه من احد الا منه
وكان يقول : ما في البلاد
المصرية من يعرفه وهو ان
الوضع فرع التصور فاذا
استحضر الواضع صورة
الاسد ليضع لها تلك الصورة
الكائنة في ذهنه هي جزئية
بالنسبة الى مطلق صورة
الاسد فان هذه الصورة واقعة
في هذا الزمان ومثلها يقع في
زمان آخر وفي ذهن شخص
آخر والجميع مشترك في مطلق
صورة الاسد فهذه الصورة
جزئية من مطلق صورة
الاسد فان وضع لها من حيث

اسم لا صفة وذلك لا يقتضي كونه علما ويرشد لذلك تنظير لا مرتين
برجل وجعل صفتها نكرة فقال الا لا واحد والمصنف غير كلامه وذكر
له صفات معرفة فاعل المصنف فهم انه اراد من الاسم العلم نظرا لكون
اسم الله لا يطلق على غيره لكن ذلك حاصل من التعريف فصار علما بالغلبة
لا بالوضع لتصريح صاحب الكشف بان اصله الا له فصار الله لكثرة
الاستعمال كما صار الاناس الناس . فان قلت : لعل سبب استنتاج العلمية
من كلام الكشف تعليقه بانه يوصف ولا يوصف به لما اشاع في النحو من ان
العلم لا يوصف به قلت : النجاة لم يقصدوا قصر ذلك على العلم بل كل
ما لا يدل على معنى توصيفي لا يوصف به الا ترى ان العلم والاسم الجامد لو تضمن
وصفا لوقع نعتا وخبرا ومعلقة نحو جاء رجل حاتم « وانت غربال الالهاب »
و « اسد علي » . نعم ان شراح الكشف اختلفوا هل في كلامه ما يدل
على ان اسم الجلالة قد صار علما لقوله واما الله بحذف الهزة فمخصوص
بالمعبود بحق لم يطلق على غيره فاختر السيد في حواشيه وحواشي
المطول انه اراد منه تحقيق الغلبة بالتغيير بحذف الهزة . وأما التفتازاني في
المطول في بحث العلمية فاختر ان ذلك التغيير كوضع جديد صار به
علما وان الغلبة حصلت من قبل بالتعريف * قوله وتحرير الفرق بين
علم الجنس وعلم الشخص الخ * اتي في التفرقة بينهما بما لا يزيد على
الاقناع . فان التفرقة بمعرفة تصور الواضع عند وضعه تستدعي البحث
عن ضمير الواضع وتنقلنا بعد تحقق مرادنا الى البحث عن سبب اختلاف

(١) فرسان لقيس بن زهير العبسي الذي تراهن مع حذيفة الديباني وكان لهذا الاخير فرسان يلعبان بالخطار والحفناء فوضع رهن
حذيفة كميناف في محل السباق فاطموا الغبراء فهاجت الحرب بين عبس وذيان اربعين سنة والى هذه الحادثة يشير الشاعر حيث قال
اذا كانت الغبراء للحرب عدة * اتهم الرزايا من وجوه الفوائد * فقد جرت الحفناء حثف حذيفة * وكان يراها عدة للشدائد *
اقد نقل السهيلي انه يقال دامت حرب داحس ثمان عشرة سنة لم تحمل فيها اشي لانهم كانوا لا يقربون النساء ما داموا
خارين والغبراء هاته هي خالة داحس كما ذكره ابن الكلبي في الانساب آه مصححي معاوية التميمي

خصوصها فهو علم الجنس
 أو من حيث عمومها فهو اسم
 الجنس وهي من حيث عمومها
 وخصوصها تنطبق على كل
 أسد في العالم بسبب أنها
 أخذناها في الذهن مجردة
 عن جميع الخصوصيات
 فتطبق على الجميع فلا جرم
 يصدق لفظ الأسد وأسامة
 على جميع الأسود لوجود
 المشترك فيها كلها فيقع الفرق
 بين اسم الجنس وعلم الجنس
 بخصوص الصورة الذهنية
 والفرق بين علم الجنس وعلم
 الشخص أن علم الشخص
 موضوع للحقيقة بقيد
 الشخص الخارجي وعلم
 الجنس موضوع للماهية
 بقيد الشخص الذهني
 (والمضمر هو اللفظ المحتاج
 في تفسيره إلى لفظ منفصل
 عنه إن كان غائبا أو قرينة
 تكلم أو خطاب فقولنا إلى
 لفظ احتراز من ألفاظ
 الإشارة وقولنا منفصل عنه
 احتراز من الموصولات
 وقولنا قرينة تكلم أو خطاب
 ليدخل فيما ضمير المتكلم
 والمخاطب (المضمر مأخوذ
 من الضمور لأنه مختصر
 قليل الحروف بالنسبة إلى
 الظاهر أو من الضمير لأنه
 كناية عما في الضمير وهو
 الاسم الظاهر أو مسماه ولا
 بد له من مفسر فقد يكون
 لفظا منفصلا عنه نحو زيد
 مررت به وهذا هو الأصل

تصورة مع كون الموضوع له واحدا في الخارج ثم أي معنى يعقل لوضع
 اسم أسد للصورة التي في ذهن غير الواضع فإن أراد به أنه موضوع
 للماهية المبروفة لكل أحد فهل الصورة التي في ذهن الواضع ووضع لها
 لفظ أسامة الأمثال منها أي الماهية فلم يبق من فرق بين اللفظين أسد وأسامة
 من جهة المعنى الموضوع له خصوصا وقد زاد فقال إن الصورة من حيث
 عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد في العالم فأنه صريح في أن
 هاتين الصورتين صورة الماهية وإنما جزئيتها وكليتها باعتبار كونها في ذهن
 واحد أو في أذهان كثيرة على أن تسليم كون تعدد الحصول في الأذهان
 مما يؤثر جزئية أو كلية « دونه شرط القتاد » لأن الكلي هو المفهوم الذي
 لم تعتبر فيه الشخصيات والجزئي بخلافه فهو نسبة من المفهوم وإفراجه
 وإذا ثبت كون اللفظين موضوعين لما يشمل كل أسد في العالم بطل الفرق
 من جهة المعنى بعد طول العناء واطناب العبارة ولزم الرجوع إلى التفرقة
 اللفظية ولم أر أحدا حاول أفهام التفرقة بين هذين العلمين وبلغ ما أراد
 فالذي يبدو في تحقيق الفرق بين اسم الجنس وعلمه على وجه أنسب
 بثبوت اختلاف الأحكام اللفظية الثابتة لهما أنه ينظر لشرط الواضع وذلك
 أن ثمة وضعاً وشرطاً واستعمالاً على مقتضاها فالواضع لما وضع الأسد
 وضعه اسماً لهذا الجنس أي للماهية كلها باعتبار إفراجه ليطلق على كل واحد
 من الأفراد أو على نفس الماهية عند تعريفه بلام الحقيقة ولم يشترط شيئاً
 في صحة استعماله فيما ذكر وما وضع لفظ أسامة وضعه ليستعمل علماً على فرد
 مخصوص من أفراد الأسد بعد تعيينه عند المتكلم ووضع له جديد وهو قصد
 المتكلم لتمييز هذا الفرد عن غيره من أفراد الماهية بجعل اللفظ دليلاً عليه دونها

ثم يقوم مقامه أمور أخر بحيرة معلوما كقوله تعالى « انا أنزلناه في ليلة القدر » ولم يتقدم للارض ذكر لكنها معلومة بالسباق وكقوله تعالى « كل من عليها فان » ولم يتقدم للارض ذكر. أما الموصولات فلا بد أن تتصل صلاتها بها

نحو مررت بالذي قام وعن قام اوبما قام. واسماء الاشارات هذا وتلك وهؤلاء واولاء لابد معها من مفسر واصله ان يكون فلا من اشارات الاعضاء او غيرها والمضمرات ثلاثة أقسام للمتكلم والمخاطب والغائب فالاحتياج لما تقدم انما هو ضمير الغائب نحو هو وهي وهما وهم وهن. وأما المخاطب نحو أنت وأنت واثما واثم واثن. والمتكلم نحو انا ونحن فلا يحتاج شيء من هذين القسمين الى معرفة لفظ ظاهر بل من قال لك انا عرفته وان لم تعرف اسمه وكذلك من قلت له انت انتظم الكلام بينكما وان لم تعرف اسمه بل قرينة التكلم والخطاب كافية في ذلك فلذلك نوعت المحتاج اليها في بيان المضمرة الى لفظ او قرينة (فائدة) جليدية اختلاف الفضلاء في مسمى لفظ المضمرة حيث وجد هل هو جزئي او كلي قرأت الاكثرين على ان مسماه جزئي واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان النحاة اجمعوا على ان المضمرة معرفة

كما وضع لفظ آدم مثلاً ليدل على فرد معين من جنس الانسان بعد تعيينه ووضع جديد من مسمية. فعلم الجنس وعلم الشخص سياتي في المعنى واللفظ. وعلم الجنس واسم الجنس مختلفان اختلاف النكرة والعلم بحسب شرط الواضع في الاطلاق وانما لما كانت افراد الاسد مما لا يعرف بعينه لضعف مشخصاتها بتشابه افرادها كان وضع العلم لها موقفاً بحال حضورها بمرأى من المتكلم او عند حديثه عنها حاكياً لما رآها بخلاف اعلام الاناسي فانها تدوم معها لان الحاجة الى تمييز المسمى بها عن سواها دائمة مادام المسمى موجوداً. وهو فرق لا يترك للاشتباه بعد اليوم مسلكاً الى الاذهان ﴿ قوله فائدة جليدية اختلاف الفضلاء في مسمى لفظ المضمرة الخ ﴾ ذكر هنا مذهبين في تحقيق المعنى الموضوع له الضمائر وهو خلاف يسري الى بقية المعارف ومنشأ الخلاف النظر الى حال الاستعمال وهو نظر المذهب الاول. او الى عدم الاختصاص بواحد وهو نظر المذهب الثاني وهو التحقيق فان الضمائر وسائر المعارف كليات بحسب الوضع وسائر الموضوعات اللغوية بحسب الوضع كليت لان الواضع ما وضع لفظاً لذات معينة لا يطلق على غيرها حتى الكليات المنحصرة في افراد كشمس وسماه فذلك بحسب العروض الا ان كليت كل شيء بحسب ما وضع له فاذا امر بيق لنا نظر في الوضع ولا حكم لنا على مقتضاه بكليت او جزئية. وانما النظر الى امرين آخرين وهما شرط الواضع واستعمال المتكلم فاما شرط الواضع فهو ما شرطه في وضع الكناية وجعله قيداً مصححاً لاطلاقها ماخوذاً من تتبع استعماله وليبان ذلك وضع علم متن اللغة وعلم الصرف

وعام النحو. وهذا كوضعه الرجل للذكر البالغ الآدمي. ووضعه فعل لما مضى
من الاحداث. ووضعه الرفع للدلالة على العمديّة في الكلام لا يختص جميع
ذلك بشخص دون آخر ولا يحدث دون غيره ولا بعمدة دون عمدة. وبالنظر
الى شرط الواضع يحكم على الكلمات بالكليّة والجزئية وبالتنكير
والتعريف. فاما الافعال والحروف فما شرط الواضع فيها اكثر من تحقق
مفهومها فهي كليات وضعها وشرطا. وان لم يشع في الاصطلاح الحكم
عليها بكليّة او جزئية ولا بتعريف او تنكير لان القصد من ذلك التفرقة
وهي كمالها نوع واحد. واما الاسماء فنحن نكرات ومعارف فالنكرات لم
يشترط الواضع فيها الا تحقق مدلولها فكانت كليّة لان شرطها كلي
وذلك في الجو امد ظاهر واما في المشتقات فلان وجود مدلولها كاف في
صحتها حملها فان قائم يوصف به الرجل باعتبار انه اتحد بمدلوله لا باعتبار
كونه هو الشخص القائم والا لم يصح وصفه به اذ لا يوصف الشيء
بنفسه. واما المعارف فقد شرط الواضع لصحة اطلاقها خصوص من
تطابق عليه اي انها تطلق على من قام به مدلولها باعتبار كون قيام مدلولها
به خاصا غير منظور الى غيره. فاما العلم فاعلاها وهو موضوع ليدل على
ذات خاصة من الاشياء لتمييزه عن غيرها وشرط الواضع لصحة اطلاقها على ذات
ان يوضع لها وضع ثانيا وهو المعبر عنه بالتسمية ثم البقية وضعت لمعان
كلية على شرط ان لا تستعمل الا عند قصد الجزئية « فأنا » وضع لتكلم فهو
كلي بحسب صلوحيته لان يستعمله كل متكلم لكن شرط الواضع
ان لا يستعمله الا شخص حاضر في حالة تكلمه فاذا قلت انا لم تلاحظ
فيه الا كونه علامة عليك لا يشاركك فيها غيرك من المتكلمين مادام

والصحيح انه اعرف بالمعارف
قلو كان مساهلا كليا لكان نكرة
قان النكرة انما كانت نكرة

لان مسماها كلي مشترك فيه
بين افراد غير متناهية لا يختص
به واحد منها دون الآخر
والمضمر ليس كذلك فلا
يكون نكرة الثاني ان مسمى
المضمر اذا كان كليا كان دالا
على ما هو اعم من الشخص
المعين * والقاعدة العقلية ان
الدال على الاعم غير دال
على الاخص فيلزم ان لا يدل
المضمر على شخص خاص
البتة وليس كذلك بل كل
من قال «أنا» فهمناه دون غيره
وكذلك اذا قلت لزيد «انت
قائم» لا يفهم الانفسه والصحيح
خلاف هذا المذهب وعليه
الاقولون وهو الذي اجزم
بصحته وهو ان مسماة كلي
والدليل عليه انه لو كان مسماة
جزئيا لما صدق على شخص
آخر الا بوضع آخر كالاعلام
فانها لما كانت مسماة جزئيا لم
تصدق على غير من وضعت
له الا بوضع ثان فاذا قال
قائل «أنا» فان كان اللفظ
موضوعا بازاء خصوصه من
حيث هو هو وخصوصه
ليس موجودا في غيره فيلزم
ان لا يصدق على غيره الا
بوضع آخر وان كان
موضوعا لمفهوم المتكلم بها
وهو قدر مشترك بينه وبين
غيره والمشارك كلي فيكون

لم يستعمل كلمة انا وبهذا يظهر الفرق بينهما وبين قولك متكلم لان
متكلم يصدق على كل متكلم وان لم يخطر بباله الحديث عن نفسه بذلك
ولهذا لم يصح الاخبار بالضمائر لا تقول رجل انا صريدا بل رجل متكلم
و«هذا» وضع ليدل على مشار اليه مشروطا ان لا يستعمل الا عند قصد ذات
معينة فلا يصح فيمن اشير اليه بالبنان ان تطلق عليه انا هذا فتقول
رجل هذا اي مشار اليه : وكذا الامر اظهر في الموصول والمحلى بال لان
التعريف فيهما عارض بالصلة والعهد . واما ما يرد من الاخبار او التوضيف
بالعلم او الضمير نحو رجل حاتم وقوله «واني من القوم الذين هم هم» فذلك
لتاويل الاول بالصفة . وكون الثاني من باب الاخبار بعين المبتدأ للدلالة
على البقاء على حد «شعري شعري» واستعمال المتكلم لجميع ما ذكر على وفق شرط
الواضع وهو في العلم متوقف على الوضع الجديد المشروط . وبهذا يظهر
مرادهم من قولهم كليات وضعها جزئيات استعمالا . لان الاستعمال على
وفق الشرط الجزئي وانما لم يقولوا ذلك في العلم لتتزيل الوضع الحاصل
من التسمية منزلة وضع الواضع فجعلوا جزئيا وضعها واستعمالا على وجه
التسامح * قوله والقاعدة العقلية ان الدال على الاعم غير دال على الاخص الخ *
بما قدمنا يتبين عدم تسليم كون الضمير مثالا دالا على الاعم لانه انما
دل على متكلم بشرط خصوصه لتعيينه فليست الصغرى من القياس
صادقة * قوله وثانيهما ان يوضع اللفظ الخ * هذا محل الجواب ومرجه
الى كون المعارف من باب الكلي المنحصر في فرد وهو يقتضي كون شمس

لفظ انا حقيقة في كل من قال انا لانه متكلم بهذا الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع . واما قولهم في الوجهين
الجواب عنه واحد وهو ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصوصه فيفهم
الشخص حينئذ بالوضع بازاء الخصوص وهذا كالعالم ، * وثانيهما ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان
مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه للاحصار مسماة فيملا للوضع بازائه ومن ذلك

المضمرات وضعت العرب لفظ انا مثلاً لمفهوم المتكلم بها فإذا قال القائل انا فهم هو لان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الآن الا هو ففهمناه لانحصار المسمى فيه للوضع باثني . وكذلك بقية المضمرات وهذا كما تقول رايت قاضي مكة او المدينة فيفهم المتولي في ذلك الوقت لهذه المدينة لان الواقع انه هو المتولي وفي وقت آخر يفهم المتولي الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين فكذلك المضمرات حتى لو فرضنا جماعة قالوا انا في وقت واحد واصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم ﴿ ٤٠ ﴾ منهم واحدا وكذلك اذا قلت لجماعة بين

يديك انت اخاطب واستوت نسبتك في الخطاب معهم ومواجهتك اليهم واشارتك لم يفهم احدا منهم نفسه بخصوصه وانما يفهمها اذا حصر الواقع المخاطبة فيه فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فيفهم قال النحاة هي معارف فان فهم الجزئي لا يكاد ينفك عنها وبه حصل الجواب عن القاعدة العقلية ان اللفظ الموضوع لمعنى اعم لا يدل على ما هو اخص منه فان الدلالة لم تأت من اللفظ وانما اتت من جهة حصر الواقع المسمى في ذلك الاخص اذا تقرر الجواب عن حججهم وظهر بالبرهان ان مسميها كلي لا جزئي فاعين مسمياتها فاقول : مسمى مضمرات المتكلم وهي : انا و نحن واياي وايانا

وسماء معرفتي وبطلانها واضح الا ان يفرق بين البابين بالاغلبية وعدمها كما اشار اليه قوله فلما كان الغالب حصر الواقع الخ وفيه حرازة فالاولى في الجواب ما قدمنا من اعتبار شرط الواضع عند الوضع ﴿ قوله بقيد الاختصار والايجاز في التعبير الخ ﴾ اراد بهذا لازمه وهو تقدم معاد وذلك مناط الفرق لان ضمير الغيبة لا يطلق الا على غائب معروف وهو المعاد بخلاف لفظ غائب كما اشار له آخر كلامه ﴿ قوله كاسماء الاعداد آه ﴾ واعلام البلدان واعلام الاجناس التي لم تشتهر بوصف يشبه بها في مثل ارض ونمل وشجر لان جميع ذلك لا يحتمل المجاز وتمثيله باسماء الاعداد بناء على الاختصار من عدم احتمالها للمجاز وعليه بحث شهير للصنف في الفروق ومن بعده من حذاق المتأخرين وفيه بحث الشيخ الجد رحمه الله المشهور من استعمالها في الكثرة نحو ذرعها سبعون ذراعا والتحقيق في الجواب ما استنبطه الشيخ

وقمت وقتنا وأكرمني وأكرمنا وعلمي لي مفهوم المتكلم بها كائنا من كان : ومسمى ضمائر المخاطب وهي نحو : قمت وأنت وأنت وقتنا وأكرمني وأكرمنا وعلمي لي مفهوم المخاطب بها كائنا من كان : ومسمى مضمرات الغائب وهي : هو وهي ونحوها مفهوم الغائب كائنا من كان . فان قلت . فهل تقول ان لفظ الغائب ولفظ المضمرات الموضوع للغيبة لمعنى واحد فيكونان مترادفين . أو تقول لهما لمعنيين فيكونان متباينين قلت : بل أقول انهما لمعنيين وانهما متباينان لان لفظ الغائب موضوع لمعلوم موصوف بالغيبة والمضمرات الخاصة موضوعة لمعلوم موصوف بالغيبة بقيد الاختصار والايجاز في التعبير عنه وبهذا القيد صار مسمى المضمر اخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتداء من غير ان يكون للعقل بمسما شعور ولا يجوز في المضمر حتى يكون للذهن به شعور بتقديم لفظ اوسياق أو غيرها ولا يجوز مع لفظ المضمر النعت ويجوز مع لفظ غائب الى غير ذلك من الاحكام الدالة على التباين والنص فيه ثلاثة اصطلاحات قيل ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا كاسماء الاعداد .

* وقيل ما دل على معنى قطعا وان احتمل غيره كصبيخ الجموع في العموم فانها تدل على أقل الجمع قطعا واحتمل الاستغراق
 * وقيل ما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء النص اصله في اللغة وصول الشيء الى غايته ومنه
 قوله في الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فاذا وجد فجوة نص اي رفيع السير الى غايته ومنه منصة
 العروس لانها ترفع الى غايتها اللائقة بالعروس ومنه نصت الظبية جيدها اذا رفعت فمن لاحظ هذا المعنى سمي
 به القسم الاول فان دلالتهم اقوى الدلالات ومن لاحظ اصل الظهور والارتفاع سمي به المعنى الثالث
 ومن توسط بينهما سمي به القسم المتوسط . والقسم الاول هو اولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة الى غايتها وهو
 الذي يجعل قبالة الظاهر فاذا قلنا : اللفظ امانص أو ظاهر فمرادنا القسم الاول . واما الثالث فهو غالب الالفاظ وهو
 غالب استعمال الفقهاء يقولون : نص مالك على كذا اولنا في المسألة النص والمعنى ويقولون نصوص الشريعة متظافرة بذلك . واما
 القسم الثاني فهو كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانما يقتضي قتل اثنين جزما فهو نص في ذلك مع احتماله لقتل
 جميع المشركين (والظاهر هو المتردد بين احتمالين فكثر هو في احدهما أرجح . والمجمل هو المتردد بين
 احتمالين فكثر على السواء ثم التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالمطوحيء
 بالنسبة الى أشخاص مسماة نحو قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فهو ظاهر بالنسبة الى الحق مجمل بالنسبة
 الى مقادير (الظاهر من الظهور وهو العنان فاللفظ متى رجح في احتمال من الاحتمالات قلت او كثرت سمي
 ذلك اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المعنى كالعوم بالنسبة الى الاستغراق فان اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص وكذلك
 كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته . والمجمل مأخوذ من الجمل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود
 حرمت عليهم الشحوم فجملوا بها فباعوها ﴿ ٤١ ﴾ واكلا اثمها أي خلطوها بالسبك ومنه العلم الاجمالي اذا اختلط فيه المعلوم
 بغير المعلوم واللفظ المجمل

الجد مما اشار له صاحب الكشف من كون الاستعمال في الكثرة على
 طريقته التمثيل ولفظه حقيقة . هذا والمصنف مثل للنص المفرد لان
 المبحث في اسماء الالفاظ مع انه يوصف به المركب ايضا وهو كل
 مركب كانت مفرداته نصوصا ولم يحتمل مجازا عقليا ولا
 قصرا اضافيا ولا تحريجا على خلاف مقتضى الظاهر ومثله الباجي بقوله
 تعالى ولا تقربوا . وفي المثال نظر لان النهي ظاهر في التحريم لان نص
 فيه وقد ذكرنا هنا لانه لا يجيء من بعد ﴿ قوله وقيل من ما دل على
 معنى قطعا وان احتمل غيره لا يخ ﴾ اذا كان ذلك الغير يتحقق
 معه ذلك المعنى المدلول عليه وزيادة كالاستغراق فانما يدل على أقل
 الجمع وزيادة وهو الواحد ﴿ قوله وقيل ما دل على معنى كيف ما كان لا يخ ﴾
 اي لفظ دل فيكون مقابله دلالة العلة وهي القياس الذي يلعبه القدماء

اختلط فيه المراد بغير المراد
 قسمي مجملا فاذا وضعت
 العرب اللفظ مشتركاً لزم من
 الاشتراك الاجمال كما تقول
 الفرس الآن لا اجمال فيه
 بل يتبادر الذهن الى الحيوان
 الصاهل فلو وضعت لحيوان
 آخر صار مجملا . فعلنا ان
 الاجمال نشأ عن الاشتراك
 واما اذا قلنا في الدار رجل
 فانا نجوز ان يكون زيدا
 وعمرا وجميع رجال الدنيا
 على البدل وذلك بطريق
 التجويز العقلي لا من الوضع
 اللغوي بل ما اقتضى الوضع
 الا القدر المشترك بين جميع
 الرجال وهو مفهوم الرجل

وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجمل وانما جاء الاجمال من جهة التجويز العقلي . فعلنا ان الاجمال له سببان
 الوضع اللغوي والتجويز العقلي ومثل الرجل في ذلك كل نكرة ينطق بها : واما اللفظ الآية فان المقدار لم يتعرض له فلذلك احتمل
 العشر وغيره على السواء فكان اللفظ مجملا بالنسبة الى المقادير وظاهر في المشترك الذي هو الحق من حيث الجملة (والمبين

بالمعنى كما اشار له المصنف هنا فاذا قال المجتهد هذا : حكم منصوح اراد انه ليس بقياس واذا قال المقلد : هذا منصوح اراد انه من قول الائمة لا من تخريجه او تخريج المتأخرين ﴿ قوله هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبع الخ ﴾ متعلق بقوله الموضوع او بحال من قوله لمعنى ﴿ قوله اي بالحكم الخ ﴾ متعلق بقوله تتبع اي تتبعها بالحكم فنحو والسارق والسارقة فاقطعوا نتبع محال السرقة بالحكم وهو القطع فحيثما وجدنا محلا وضعنا له الحكم وهو القطع اذ العموم من عوارض التركيب فلا بد فيه من حكم هو المظروف في العموم ﴿ قوله وسبب هاته العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادي اورد الخ ﴾ حاصله ترديد بين ثلاث وجوه هي التي يمكن فرضها هنا وابطال لكل واحد من الثلاثة وذلك حيرة : وحاصل جوابه باختيار الشق الاول من الترديد مع زيادة قيد التتبع وهو ضعيف لان المقصود من صيغ العموم في التخاطب والتفاهم انما هو الافراد اولا فاذا سمعنا والسارق والسارقة فاقطعوا تبادر لنا الاشخاص لا وصف السرقة وعليه فينبغي ان يكون اللفظ موضوعا للتبادر منه عرفا . ولان ادوات العموم مثل كل وجميع ومن وايضا انما تفيد افرادا من مدخولها فلا جرم كان مسمى العموم الافراد وانما المفهوم الكلي طريق لاستحضارها فهو حاصل تبعا ولذلك فنحن لو سلمنا ان صيغة العموم موضوعة للوضع فانا نختار الترديد الثاني فتكون صيغة العموم موضوعة للخصوصيات على وجه الاحاطة بها لان الكلمات الدالة على العموم تفيد الاحاطة مثل كل وحيثما وهي المعبر عنها بالاسوار في المنطق ومدخولها الدال على الجنس يفيد الافراد فحصل من مجموع ذلك افراد مستغرقة لان صيغ العموم انما يقصد بها الافراد ابتداء وما يدل عليها هو الموضوع في قضية العموم وادوات العموم اسوار له ولا يرد ما

هو ما افاد معناه اما بسبب الوضع او بضميمة بيان اليه المبين من البيان وهو الايضاح فاذا قال له عندي عشرة قلنا : هذا اللفظ مبين بالوضع اي بينه الواضع والمستعمل فان كان اللفظ اولا بجملنا نحو القبراء ثم بينه بعد ذلك قلنا : صار مبينا فصدق المبين على القسمين وكذلك المفسر يصدق على القسمين في الاصطلاح واللفظة والعام * هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركين المراد بالتتبع في المحال * اي بالحكم كان وجوبا او تخريما او ندبا او اباحة او خبرا او استفهاما اي شيء كان الحكم * وسبب هذه العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادي اورد ولم أر أحدا قط

اورد المصنف من لزوم الاشتراك اللفظي لان الاشتراك اللفظي هو الوضع
 للخصوصيات المختلفة بالذات التي لا تجمعها جهة واحدة ظاهرة اما التي تجمعها
 جهة واحدة مثل مدلول صفة العموم فجمعها مانع من الاشتراك اللفظي
 فالاختلاف نوعان احدهما يوجب الاشتراك اللفظي والآخر يوجب الاشتراك
 المعنوي وهو الاختلاف في الخصوصيات مع اتحاد النوع وغير هذين اتحادا
 يوجب اشتراكا البتة مسمالا جزئي واحدا مشخص. وبهذا ايضا يدفع الرد الثاني
 وهو تعذر الوضع لهذا المعنى الذي اشار له بقوله «ووضع لفظ المشترك بين
 امور غير متناهية محال» لان غير المتناهي اذا استخصر بعنوان عام لم يستحل
 الوضع له كما في اسماء الاجناس والاحداث. وهذا يدفع الاشكال عن صيغ
 العموم وعن الكلي وعن المشكك ايضا لان الاختلاف الحاصل بين افراد لا قد
 يرد عليه انه موجب لكون اللفظ الموضوع لها مشتركا لفظيا على اننا لا نسلم
 كون صيغة العموم موضوعا لشيء. اذ العموم عارض من عوارض الالفاظ عند
 تركيبها واستعمالها وليس هو من المدلولات الموضوعات لالفاظ ولذلك يقولون
 صيغ العموم ولا يقولون الفاظ العموم كما سيأتي في باب فقولك كل رجل كلمتان
 احدهما كل موضوع للاحاطة بالافراد اذ لا يفهم منها عند سماعها الا ذلك
 والاخرى رجل وهو موضوع للنوع المعروف فاذا اضيف احدهما للآخر افاد
 استغراق افراد هذا النوع. وكذلك حيثما مع فعل الشرط تدل على استغراق افراد
 مدلول فعلها وهو نوع الحدث المشتق هو منه في اطلاق اسم الموضوع عليه
 تساهل الا ان يراد الوضع النوعي. والغفلة عن هذا اوجبت اضطرابا ياتي
 في تعريف العام. واما جواب البعض الذي حكاه المصنف وزيفه فما هو
 ببعيد من كلامه لان قيد العدد يؤذن بالتبعية له والالقال المجيب بقيد
 الفرد المبهم نعم ان كلمة مفهوم العدد وقعت في تقرير المجيب ولعلها سهو

اجاب عنه * وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك ولها خصوصيات فاللفظ اما ان يكون موضوعا للمشارك كمطلق الشريك في المشركين او للخصوصيات او للمجموع المركب منهما والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه : بانه ان اللفظ ان كان وضع للمشارك فقط يلزم ان يكون مطلقا والمطلق ليس بعام وان وضع للخصوصيات وهي مختلفة فيلزم ان يكون لفظ العموم مشتركا مجالا لوضعه بين مختلفات. وصيغة العموم مسماها واحد ولا اجمال فيها ولان الخصوصية غير متناهية ووضع لفظ مشترك بين امور غير متناهية محال لان الوضع فرع التصور وتصور ما لا يتناهي على التفصيل محال وان كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد فرد على حiale يلزم الاشتراك **٤٤** بين ما لا يتناهي وهو محال لما تقدم

او للمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع فيصير نسبته الى مساواة كنسبة لفظ العشرة لمساها فحينئذ يتعذر الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النفي او النفي لانه لا يلزم من النفي عن المجموع او الاخبار عن نفيه نفي اجزائها ولا اجتناب جميع اجزائه لان المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء من اجزائه وكذلك يصدق نفيه بنفي جزء لكن لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفي او النفي فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير فهذا هو الاشكال : واجاب بعضهم

منه فايراد المصنف عليه بان مفهوم العدد كلي فيه توقف لان العدد في اصطلاح المناطق هو الكثرة المنتشرة اعني افراد الماهية وليست هي من المفاهيم اذ المفاهيم لا تحقق لها في الخارج والافراد متحققة والكلي منتشر فيها : فالحق ان جواب البعض لا يرد عليه الا كونه غير واضح في مرادنا فتدبر حق التدبر **٤٥** قوله وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك **الخ** الظرف وهو بين افرادها خبر مقدم وقدر مشترك مبتدأ مؤخر والجملة منهما خبر ان المفتوحة والمعنى ان كل صيغة عموم يوجد قدر مشترك بين افرادها وانما قدم الخبر ليدفع اليهام كون قدر مشترك خبرا ان حتى تكون صيغة العموم هي القدر المشترك **٤٦** قوله والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي **الخ** اي بلا قيد وبهذا فارق العام والمراد بالمعنى الكلي ما يشمل معنى لام الطبيعة فنحو الزنا مطلق ونحو طالق مطلق فهو يساوي الذكر لا ويساوي مدخول لام الحقيقة وهذا وجه الجمع بين كلامي ابن الحاجب والسبكي فيما ارى . واما المقيد فهو ما دل على الماهية بقيد من انواعها او احوالها نحو طالق ثلاثا وزنا المحصن وبهذا فارق القيد الماخوذ في العام لانه قيد لاستيعاب افراد

بانه موضوع للمشارك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول العدد ولا مشتركا لان مساواة واحد وهو المشترك ومفهوم العدد ققلت له مفهوم العدد كلي والمشارك كلي والكلي اذا اضيف الى الكلي صار المجموع كليا والموضوع الكلي مطلق فلا يكون عاما بل يكتفى بها يصدق فيه المشترك والعدد وذلك يصدق بثلاثة فعلى هذا اذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تتبعه في محاله بحكمه اندفعت الاسئلة لان قيد التبع في جميع المحال ينفي الاطلاق فان المطلق لا يتبع بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيدين هو المسمى وهما المشترك وقيد التبع فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا فحصل العموم من غير اشكال فهذا هو الملجئ لهذا الحد **٤٧** والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي لحو رجن . والمقيد هو

اللفظ الذي اضيف الى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح (التقييد والاطلاق امران اضا فيان قرب مطابق مقيد بالنسبة ورب مقيد مطلق فاذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد واذا عبرت عنه بانسان صار مطلقا واذا قلت انسان ذكر كان مقيدا واذا عبرت عنه برجل صار مطلقا وكذلك ما من مطلق الا ويمكن جعله مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزئين بلفظين وما من مقيد الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا الا ما يندر جدا كالبسائط (والامر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء نحو قم. والنهي هو اللفظ الموضوع لطلب الترك طلبا جازما والاستفهام هو طلب حقيقة الشيء والخبر هو الموضوع للفظين فاكثر اسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر اسنادا يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم) جعل هذا الباب كله من باب اللفظ الموضوع يتخرج على احد المذاهب الثلاثة وهي ان الكلام جميع ما يتعلق به وبانواعه وعوارضه من الامر والنهي والخبر والاستفهام والتكذيب والتصديق وغيرها هل هي كلها * موضوعة للكلام اللساني مجاز في النفساني لانها المتبادر عرفا أو للنفساني مجاز في اللساني كقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا . او الالفاظ كلها مشتركة بين اللساني والنفساني جمعا بين المدركين ثلاثة مذاهب فوق التحديد في هذا مبني على المذهب الاول مع ان الثالث هو المشهور عند العلماء كذلك حكاه امام الحرمين والامام فخر الدين قزويني في الامر لطلب الفعل احترازا من طلب الترك الذي هو النهي ومن الاستفهام لانه لطلب الحقائق دون « ٤٥ » الافعال وقولي طلبا جازما احترازا عن الندب وقولي على سبيل الاستعلاء

هو مذهب أبي الحسين البصري والامام فخر الدين ومنهم من اشترط العلو دون الاستعلاء والجمهور من المتكلمين على

الماهية فافهم قوله موضوعة للكلام اللساني مجاز في النفساني الخ كيفما كان فانه متعارف في اللساني اذ الاصولي لا يبحث عن النفساني بل عن اللساني لان ادلة الاحكام من الكلام اللساني

عدم اشتراطها بل الصيغة من حيث هي صيغة تسمى أمرا كانت من اعلى أو اذنى مع استعلاء أو تواضع كالخبر وسأني في الامر تقرير ذلك ان شاء الله تعالى ولم أر لهم مثل هذا الخلاف في النهي فتركته وتلزمهم النسوية بين البابين والاحترازا في الامر هي بعينها في النهي فلا أعبد لها . قال العلماء فرقت العرب بين قولنا ما ازوج وبين قولنا أفهمني ما الزوج فالاول طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر من المخاطب فاذا قال السيد لبيد من الباب فقال غير ذلك العبد زيد بالباب حصل مقصود السيد ولا عتب على العبد الاول فان المقصود لما هو لحصيل فهم من الباب واذا قال لبيد استقني ماء فسقاه غير ذلك العبد المأمور توجه العتب على الاول لكون صيغة الامر موضوعة للتكليف والالزام الذي من شأنه العتب على تقدير الترك هكذا نقله الاية عن اللغة في الفرق بين الاستفهام والامر نقله فخر الدين وغيره فلذلك قيل في حد الاستفهام « طلب حقيقة الشيء » وقولي في الخبر للفظين فاكثر فان اقل الخبر لفظان نحو زيد قائم وقد يخبر باكثر نحو أكرم أخوك أباك يوم الجمعة متكثرا في الدور الادار زيد اجلالاه وخالدا فهذا كله خبر واحد هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه واجلالا مفعولا لاجله وقولي أسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر احترازا من قولنا زيد عمرو في الكلام غير المنتظم وقولي يقبل التصديق والتكذيب احترازا من الاسناد بالاضافة نحو غلام زيد أو الصفة نحو الرجل الصالح وقولي لذاته احترازا من تعذر قبوله لاحدهما اعراض من جهة المخبر أو المخبر عنه فالاول خبر الله تعالى لا يقبل الا الصدق والثاني نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل الا الصدق والواحد نصف العشرة لا يقبل الا الكذب فلم يقبلها في هذه الاحوال لكن هذه الاخبار بالنظر اليها من حيث انها خبر تقبلها اذا قطعنا النظر عن المخبر والمخبر عنه وانما جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله من ذاته قبولها

(الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما فالحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي أربعة لغوية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق . وشرعية كاستعمال لفظ الصلاة في الافعال المخصوصة وعرقية عامة كاستعمال لفظ الدابة في الخمار . وخاصة نحو استعمال لفظ الجوهر في المتحيز الذي لا يقبل (الاسمية) الحقيقة * مشتقة من الحق الذي هو الثابت لانه يقابل به الباطل فهو مرادف الوجود وهي فعيلة اما بمعنى فاعلة فيكون معناها الثابتة او مفعولة فيكون معناها المثبتة لان هذا هو شان فعيل من غير فعل بضم العين يكون اما فاعلا او مفعولا ويعدل عن ذلك الى فعيل المبالغة . واما اسم الفاعل من فعل فهو فعيل لاصلته من غير مبالغة نحو ظرف فهو ظرف وشرف فهو شريف * ٤٦ * والتاء فيها للنقل عن الوصفية الى الاسمية

فان العرب اذا وصفت بفعيل مؤثما ونطقت بالموصوف حذفوا التاء اكتفاء بتانيث الموصوف فيقولون امرأة قتيل وشاة نطيح اما اذا حذفوا الموصوف اثبتوا التاء فيقولون رايت قتيلته بني فلان ونطيحتهم لعدو ما يدل على التانيث فاحتاجوا لاطهارة نقي للبس و لكون الاسم ههنا لا يعرف صفة فذلك قيل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية فهذا هو اصل الحقيقة ثم نقلت

الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز

قوله مشتقة من الحق بمعنى الثابت اهـ لانها ثبتت على اصل وضعها ولم تنقل عنه قوله والتاء فيها للنقل الخ اي هي تاء تانيث الموصوف المقدر وهو الكناية لزم الوصف لما صار اسما تنبيهها على نقل الاسم عن الوصف وليس المراد ان النقل من معاني التاء كما توهمه العبارة ويفسر مراداه قوله الآتي «ولكون الاسم هنا لا يعرف صفة قيل التاء للنقل» اي لكونه لم يقصد به التوصيف ولم يرد صفة فيما سمع من كلامهم .

في عرف الاصوليين الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له فصارت مجازا لغويا حقيقة عرفية وكذلك المجاز اصله اسم مكان العبور او زمانه او مصدره فان مفعلة ومفعلا يصلح لهذه الثلاثة ثم وضع في عرف الاصوليين للفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فهو ايضا مجاز لغوي حقيقة عرفية فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان . وقولي في الكتاب الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه صواب اللفظة المستعملة او اللفظ المستعمل وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ فالحق انها موضوعة للفظ المستعمل لان نفس استعمال اللفظ فالقضي عليه بانه حقيقة او مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لانفس الاستعمال . وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب ليسعمل الحقائق الاربعة المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت : هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا تناول الحقيقة اللغوية فقط . وقولي حقيقة شرعية لم تفسر ان الاول ان يقال ان حملة الشرع غالب استعمالهم للفظ الصلاة في الافعال المخصوصة حتى بقي اللفظ لا يفهم منه الا هذه العبادة المخصوصة وهذا لا نزاع فيه . والثاني ان يقال ان صاحب الشرع وضع هذه الالفاظ لهذه العبادات وفي هذه المسئلة ثلاثة اقوال قال القاضي ابو بكر الباقلاني . لم يضع صاحب الشرع شيئا وانما استعمال الالفاظ في مسمياتها اللغوية ودلت الادلة على ان تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة بل تجددت هذه العبادات كمولود جديد يتجدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الامام فخر الدين وطائفة معه ما استعمال في المسمى اللغوي ولا نقل بل استعمال اللفظ في خصوص هذه العبادات على سبيل المجاز لان الدعاء الذي هو الصلاة لغة جزء الصلاة الشرعية لان فيها دعاء الفاتحة ويبعد غاية البعد ان يكون قوله عليها الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة بغير ظهور ان يكون مرادة الدعاء من حيث هو دعاء . وقال القاضي : فتح هذا الباب

يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فأنهم يكفرون الصحابة فإذا قيل إن الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا يقولون إن الإيمان الذي هو التصديق صدر منهم ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وما طاعوا في أمر الخلافة فإذا قلنا إن الشرع لم ينقل استند هذا الباب الرديء * ولقوله تعالى « قرآنا عربيا » وهذه الالفاظ موضوعة في القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيا وفي هذه المواطن مباحث كثيرة مستوعبة في شرح المحصول. وأما الحقيقة العرفية العامة فهي التي غالب استعمالها في غير مسماها اللغوي فإن الدابة اسم يطلق مصادق قصرها على الحمار في أرض مصر والفرس بارض العراق وضع آخر وهو حقيقة عرفية مجاز لغوي كذلك لفظ الغائط اسم للمكان المظتمن من الأرض لغة ثم نقل للفضلة المخصوصة . والراوية اسم للجمل نقل للمزادة . وهي قسمان تارة يقع النقل لبعض افراد ﴿ ٤٧ ﴾ الحقيقة اللغوية كالدابة وتارة لاجني عنها كالنحو والراوية والعرفية الخاصة

سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الأولى عامة مثل الجوهر والعرض المتمككين والنقض والكسر للفقهاء والفاعل والمفعول للنحاة والسبب والتدليل للعرويين والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما وهو ينقسم بحسب الواضع إلى أربعة مجازات لغوي كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع . وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في

﴿ قوله يحصل غرض الشيعة الخ ﴾ أي عند مناظرتهم لنا والافان غرضهم حاصل عندهم لانهم لا يغيرون ادلتهم سواء أغلقنا الباب أم لا ﴿ قوله ولقوله تعالى قرآنا عربيا الخ ﴾ جوابا ان عربيتهم حصلت بكون الفاظهم من لغة العرب سواء نقلت أم لم تنقل ﴿ قوله وبحسب الموضوع له الخ ﴾ أي من حيث الدلالة أو من حيث الاسناد ومعنى الوضع في هذا الثاني ان المعنى الذي وضعت الكلمة لتدل عليه يناسب اسنادها لاشياء ولا يناسب لاشياء فاذا اسند الى ما لا يناسبه فقد استعمل مع غير من وضع هو ليسند اليه لان ذلك المعنى لا يصبح الا لمن يناسبه فاطلاق الوضع على هذا القسم باعتبار الزوم لان وضع الكلمة للمعنى يستلزم انها

مطلق مادب وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس لما تقرر ان الحقائق أربع كانت المجازات اربعة فلفظ الدابة اذا استعمل في مطلق مادب كان حقيقة لغوية وفي الحمار مجازا عرفيا واذا استعمل في الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لانها استعمال له في غير ما وضع له ولفظ الصلاة اذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لانه استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي وان استعمل في الافعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا وكذلك القول في لفظ الجوهر وكل ما يعرض من هذا الباب والصحيح في حد المجاز ان يقال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الاطلاق . والعبارة الاخرى قليلة في استعمالهم وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب لان اللفظ انما يكون مجازا بالنسبة الى وضع مخصوص فان لم يكن الخطاب باعتبار لا يتحقق المجاز كما تقدم تمثيله فانما قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر والعلاقة لا بد منها والا كان منقولاً كجعفر فأنه النهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليس مجازا فيه لعدم العلاقة وكذلك جميع المنقولات . وقولي بحسب الواضع اريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص (وبحسب الموضوع له الى مفرد نحو قولنا اسد للرجل الشجاع

والى مركب نحو قولهم اشاب الصغير وافنى الكبير كمر الغداة ومر العشي فالمفردات حقيقة واسناد الاشابة والافناء الى الكروا والمر مجاز في التركيب والى مفرد ومركب نحو قولهم احياني اكنجالي بطلعتك فاستعمال الاحياء والاكنجال في السرور والرؤية مجاز في الافراد وازدقاء الاحياء الى الاكنجال مجاز في التركيب فانه مضاف الى الله تعالى المجاز المفرد هو ان يكون لفظا موضوعا لمعنى مفرد فتحو له عن ذلك المفرد الى مفرد آخر وتستعمله فيه فان الاسد لمعنى مفرد وهو الاسد فاستعملناه في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز مفردا واعنى بالمفرد ما ليس فيه اسناد خبري والمجاز في التركيب ان يكون اللفظ في اللغة وضع ﴿ ٤٨ ﴾ ليركب مع لفظ معنى آخر فيركب

مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازا في التركيب كما تقول لفظ السؤال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للاجابة نحو سالت زيدا فلما ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح للاجابة كان مجازا في التركيب ومن ذلك غرق في العلم وانما يغرق في الماء واكث الماء وانما يؤكل الطعام وعلمتها ماء وانما يعلف التبن والشعير وقوله تعالى « حرمت عليكم امهاتكم » الآية الجيم مجاز في التركيب لان التحريم انما وضع ليركب مع الافعال دون الذوات وعلى هذه الطريقة

وضعت لتركيب مع لفظ دال على من تصحح ملابسة ذلك المعنى له وكان المصنف ابتكر هذا الاصطلاح ليشير الى وجه تسمية المجاز العقلي بالمجاز وهو انه يشابه اللغوي من حيث اطلاق اللفظ على غير ما وضع له بالالتزام وهو حسن جدا ﴿ قوله والى مركب اه ﴾ اراد به المجاز العقلي لانه يكون في الاسناد وذلك من توابع التركيب وقد زادنا بيانا في شرحه لا ما يريد الانبيائيون من المجاز المركب وهو التمثيل ﴿ قوله والى مفرد ومركب النسخ ﴾ اي معا بان تكون اللفظة مستعملة في غير مدلولها ومسندة لغير من وضعت لمعنى يصلح له ﴿ قوله ومن ذلك غرق في العلم النسخ ﴾ في هذه الامثلة نظر لا يخفى على من فرق بين المجازين وعرف ما يصح اعتبار اللغوي

يفهم مجاز التركيب فقولهم احياني اراد به سراني وهو من مجاز التشبيه لان الحياة توجب ظهور آثار في محلها وبهجتها وكذلك المسرة فاطلق على المسرة لفظ الحياة للمشابهة وقوله اكنجالي يريد وؤبقي عبر بلفظ الاكنجال عن الرؤية من مجاز التشبيه لان العين تشتمل على الكحل كما تشتمل على المرئي فلما تشابه اطلق لفظ احدهما على الآخر مجازا فهذا هو مجاز الافراد وجعل الاكنجال فاعلا بالاحياء مجازا في التركيب لان الاحياء لا يصدر عنه ولا يركب معه فلم يقل احياء الكحل حقيقة والا لكان من مات يوضع في عينيه الكحل فيعيش فاذا قلت احياء الله تعالى كان حقيقة في التركيب لان اللفظ ركب مع اللفظ الذي وضع للتركيب معه ولا فرق في هذا الموضع بين الفاعل والمفعول والمضاف وغيرهما فسرج الدار مجاز في التركيب وباب الدابة مجاز في التركيب الا ان تريد مطلق الاضافة لا ان الدار لها سرج تركب به فانه قد يقال سرج الدار باعتبار انما موضوع فيها فتكون الحقيقة في التركيب (وجسب هيئته الى الخفي كالاسد للرجل الشجاع والحلي الراجح كالدابة للحمارة) الخفي هو الذي لا يفهم الا بقرينة توجب العرف عن الحقيقة اليها والحلي هو الذي لا يفهم من اللفظ الا هو حتى تصرف القرينة عنه الى الحقيقة فلا يفهم اليوم من الصلاة الا العبادة المخصوصة في وقتنا هذا حتى تصرفنا القرينة الى الدعاء وكذلك الدابة لا يفهم منها الا الحمارة حتى تصرفنا القرينة الى مطلق مادب فهذا هو المجاز الراجح وهو كله حقيقة اما شرعية او عرفية (وههنا دقيقة وهي ان كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجازا راجحا فالمنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا) المجاز الراجح منقول اما في الشرع كالصلاة او في العرف العام كالدابة او الخاص كالجوهر

والعرض عند المتكلمين قانا لانعني بالنقل الاغلبة استعماله حتى صار لا يفهم عند عدم القرينة الا هو دون الحقيقة
الاصلية وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجع بان يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر فانه وضع في اللفظة للنفيس من كل
شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو في غاية الحقايرة فلا مشابهة بينه وبين النفيس ولا علاقة تصلح بينهما
فانا نشترط في العلاقة ان يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفى بمجرد الارتباط كيف كان والا امكن ان
يقال النفاسة لا تقع الا في الجوهر فبينها ملاسمة فهو مجاز ولو فتح هذا الباب صح التجوز بكل شيء الى كل شيء وقد نصوا
على منعه فقد قال الامام فخر الدين : ان « ٤٩ » استعمال لفظ السماء في الارض لا يصلح ان يكون مجازا مع انها تقابلها
وتلازمها والملازمة احد

اقسام العلاقة لكننا نعني
بالملازمة ما هو اخص من
هذا كالملازمة الراوية للجمل
الحامل لها والمسيات لاسبابها
ونحو ذلك وكذلك لفظ
الذات موضوع للمصاحبة
لغة ونقل في عرف المتكلمين
لذات الشيء والغيت المصاحبة
بالكلية فهو منقول لا مجاز
راجع لا تنفاء العلاقة التي
هي شرط في اصل المجاز
واذا تعذر المجاز المطلق
تعذر المجاز الراجع بطريق
الاولى فحينئذ المنقول اعم
مطلقا والمجاز الراجع اخص
مطلقا. هذا اذا نسبنا المنقول
الى المجاز الراجع فان نسبناه
الى اصل المجاز كان كل
واحد منهما اعم من الآخر
من وجه لان كل واحد
منهما قد وجد مع الآخر
وبدونه. وهذا هو ضابط
الاعم من وجه والاخص
من وجه فوجد المجاز ولا

فيه دون غيره لا فتبعتها بتأمل قوله فرع كل محل قام به معنى الخ
ترجمه بالفرع لانه متفرع عن المسألة السابقة وهي تقسيم المجاز الى مفرد
ومركب اي لغوي وعقلي وذلك لان المجاز العقلي هو اسناد اللفظ الى
غير من هو له ولما كان اطلاق الوصف على من ليس قائما به الآن باعتبار
علاقة اليلولة او باعتبار ما كان ضربا من اسناد اللفظ لغير من هو له اراد ان
ينبه اولا على ان ذلك ليس من المجاز العقلي فان المجاز هو اطلاقه على من
ليس له ابدا لاني وقت دون وقت ويبين انه لغوي فيسكنت هاته المسألة
فرعا عن مسالة تقسيم المجاز الى مفرد ومركب باصطلاحه اي لغوي
وعقلي ثم هي تنفرع عنها مسالة اخرى هي مقابلتها وهي انه هل يصح
اسناد الشيء لغير من هو له بدون ملاسمة ولا علقته كاسناد الكلام للـ
وهل يمتنع ضده كاسناد لا لشجرة وهي المشار لها بقوله في الاصل ويمتنع
الاشتقاق لغيره ولذلك يتعين ان يكون قوله في الشرح وانما اصل
هذه المسألة الخ مريدا بالاصل ما نشأ عنه وضع هذه القاعدة فالاصل في
كلامه بمعنى ما منه الشيء وليس بمعنى ما ينبني عليه غير لان
القاعدة والخلاف مرجعهما واحد قوله وجب ان يشتق له الخ

نقل كالاسد في الرجل الشجاع والنقل ولا مجاز كالجوهر والذات عند المتكلمين واجتماعا معا في الدابة
والراوية (فرع كل محل قام به معنى * وجب ان يشتق له من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق
لغيره خلافا للمعتزلة في الامرين فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال فهو مجاز اجماعا نحو تسمية
العنب بالتمر او باعتبار قيامه في الحال فهو حقيقة اجماعا نحو تسمية التمر خمر او باعتبار الماضي ففي كونه
حقيقة او مجازا قولان اصحهما المجاز وهذا اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة

مطلقا نحو اقبلوا المشركين) قيام المعاني بمحالتها يوجب احكامها لمحالها واستحقاق الفاظ تلك الاحكام بقيام العلم بالمحل يوجب له حكما وهو كونه عالما واستحقاق لفظ هذا الحكم وهو لفظ عالم والسواد اذا قام بمحل اوجب لمحلها حكما وهو كونه اسود واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ اسود ولا يقال لغيره الذي لم يقم به السواد اسود والمعتزلة وافقوا في مثل هذا . وانما اصل هذه المسئلة والخلاف فيها انهم قالوا في كلام الله تعالى انه مخاوق في الشجرة لموسى عليه الصلاة والسلام « هـ » فسمعه منها فهو قائم بها ولم يشتق لها منه شيء فلم يقل الله تعالى وكلت الشجرة موسى بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقر به الكلام عندهم فقال الله تعالى وكلام الله موسى تحكيميا وكذلك اشتق لله تعالى عالم وقدير ومريد وغير ذلك ولم يقولوا قام العلم به بل قالوا لم يقم به صفة الية . هذا ايضا خالفوا فيه اهل الحق فان اهل الحق يقولون الكلام انما هو قائم بذات الله تعالى وجميع الصفات المشتق منها هذه اللفاظ قائمة به تعالى فهذا موطن الخلاف . واما ما في العالم من الالوان والطعوم وغيرها فلم ارلهم فيه خلافا وما اخالهم يخالفون فيه فلذلك

اي وجوبا بلاغيا عند اقتضاء الحال التعبير عن احوال الموصوف وصفاته والا فليس الاشتقاق واجبا لامكان السكوت عما لا حاجة للتعريف به ﴿ قوله فلذلك قلت السخ ﴾ الاشارة الى ما ذكر وهو قوله في الشرح فهو قائم بها ولم يشتق لها منه . وقوله عقبه بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به ﴿ قوله احتراز عن سؤال صعب السخ ﴾ هو سؤال مشهور عد بسببه للخص مذهب في اسم الفاعل انه حقيقة في حال النطق وهو الظاهر من كلام اهل العربية والذي اثار هذا السؤال الدهول عن الفرق بين اسم الفاعل الذي هو صلة لال وغيره فالذي هو حقيقة في الحال هو غير صلة ال وغير المحكوم عليه وذلك اسم الفاعل المنكر المحكوم به نحو قائم اما صلة ال فانه يشمل كل من صدق عليه الوصف نحو السارق والسارقة لانه بمعنى الذي سرق والتي سرقت

قلت « خلافا للمعتزلة في الامرين » وقولي فان كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال او الحال او الماضي اريد به الاشتقاق للكائن من المصادر في اسم الفاعل نحو ضارب او اسم المفعول نحو مضروب او فعل التفضيل نحو زيد اضرب من عمرو او اسم الزمان او المكان نحو مضرب ومقتل وخرج او اسم الآلة نحو المروحة والمدهن والمسقط او اسم الهيئة نحو الجلسة والعمه . واما الفعل الماضي فانه مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره وكذلك لفظ الامر والنهي حقيقة في المستقبل دون غيره فليس في الماضي قولان اصحهما المجاز ولا صيغة الامر باعتبار المستقبل مجازا جماعا بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ فتسمية الانسان ميتا باعتبار انه سيموت مجازا جماعا وتسميته ميتا وهوميت حقيقة اجماعا وتسميته نطفة وطفلا باعتبار انه كان كذلك مجازا على الاصح ولذلك لا يصدق على اكابر الصحابة انهم كفار باعتبار ما كانوا عليه . وخالف ابن سينا في هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لان من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه انه ضارب كما يصدق عليه انتمكلم ومخبر وان كان الكلام والخبر لم يوجد قط منها الا حرف واحد (١) فلو اشترط وجود المشتق منه حالة الاطلاق لما صدق في هذين الموضعين . وجوابه : ان هذين مستثنيان لتعذر الوجود والعرب لا تضع لفظ المحقق للتعذر واستيفاء الكلام في هذا الموضوع مستوعب في شرح المحصول . وقولي هذا اذا كان محكوما به الخ ﴿ احتراز (١) قوله الاحرف واحدا الخ هكذا باداة الحصر والمعنى : ان الكلام لا يتم الا بمجموع حروفه واجزائه وعند النطق بالحرف الاخير لا وجود للحروف السابقة والمسئلة بسطها الامدي في الاحكام فن اصبحت عبارة الشرح فقد تشكك المراد كونه معاوية

من سؤال صعب ما رايت احدا ﴿ ٥١ ﴾ اجاب عنه : وتقريرة ان قولنا باعتبار

الماضي او المستقبل او الحال
هذه الازمنة انما تعتبر بالنسبة
الى زمن الخطاب فاذا قلت
انا الآن «زيد ميت» باعتبار
انه سيموت كان باعتبار
المستقبل لان زمان موته
بعد زمان مخاطبتي بهذا
اللفظ وان قلت : هو نطفة
فهذا زمان تقدم زمان
مخاطبتي بهذا اللفظ فعلم
ان هذه الازمنة انما تعتبر
باعتبار زمان المخاطبة وعلى
هذا نقول الزمان الذي نزل
فيه القرآن الكريم ونطق
فيه رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالاحاديث النبوية
متقدم على زماننا فزماننا
مستقبل باعتبار ذلك الزمان
واذا كان كذلك وجب حينئذ
ان يكون جميع الصفات
الواقعة في زماننا مجازا
بالقياس الى ذلك الزمان فعلى
هذا قوله تعالى الزانية
والزاني والسارق والساqrقة
واقتلوا المشركين الى غير
ذلك انما يتناول من وجد
في حالة نزول هذه الآيات
واما ما بعدها فلا يتناولها
الا بطريق المجاز والاصل
عدمه فيتعذر علينا الاستدلال
بهذه الأدلة في زماننا على
ثبوت احكام هذه الآيات
بها فان ما من نص يستدل
به الا والمخالف ان يقول

فاشبه مع ال الفعل في مطلق الدلالة على التجرد وهي زيادة على ما يدل
عليه من الزمان حاصلة من الاستعمال وكأن الزمان تنوسي بها وقد اجيب
ايضا بما اجاب به المصنف في الفرق ١٩٦ السادس والتسعين والمائة عن
حديث المتبائع بالخيار اذ جعل اسم الفاعل حقيقة في حال الملبسة وتبعه
صاحب جمع الجوامع ولا شك انه ينظر الى هذا التفصيل بدليل انه جعله
هنا حقيقة في حال النطق حتى نشأ الاشكال الا ان المصنف لم يفصح
عن تمام الفرق وان كان ابن الشاط غير راض عنه هناك والعذر له لان
كونه حقيقة في حال التلبس يفضي الى هدم قاعدة الزمان في الفعل الذي
حمل عليه اسم الفاعل اذ الزمان في الفعل هو زمان النطق بلا شك والالم
يتصور ماض ومستقبل ابدا وبما بينا من التفرقة اندفع الاشكال. واما
تفرقة المصنف بين اسم الفاعل المحكوم به والمحكوم عليه فلان الغالب ان
المحكوم به منكر لان التنكير اصل الاخبار والوصاف . والمحكوم عليه
معرف لان اصل الحكم ان يكون على معين ولا كنه ينقض بنحو زيد
القائم فلا يطرد الفرق في خصوص المحكوم به اما في المحكوم عليه فطرد
لانه للتلبس ولو كان نكرة نحو اكرم عالما ونحو لاعالم في البلد . واعلم
ان مرادهم بحال التلبس تجريده عن معنى الحال المتعارف كما قدمنا في شبه ان
يكون اطلاق لفظ الحال على هذا المعنى مشاكلة اذ ليس هذا المعنى بصالح
لان يكون مرادا من عبارات العلماء التي قبول فيها الحال بالماضي والمستقبل،

الاصل عدم التجوز الى هذه الصورة فيحتاج كل دليل الى دليل آخر من اجماع او نص يدل على التجوز الى هذه
الصورة وهو خلاف ما عليه الناس بل كل لفظ من هذه الالفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة فكيف
الجمع بين ما عليه الناس وبين هذه القاعدة . ووجه الجمع ان تقول المشتق قسمان تارة يكون محكوما به بنحو زيد

سارق فمذاهو موطن التقسيم والقاعدة المذكورة. وتارة يكون المشتق متعلق بالحكم لا محكوما به نحو « اقتلوا المشركين » فان الله تعالى لم يحكم في هذه الآية بشرك احد ولا بان احدا مشرك بل حكم بوجوب القتل والمشركون متعلق بهذا الحكم وكذلك الزانية والزاني لم يحكم الله تعالى بزنا احد ولا بسرقة في الآية الاخرى بل بوجوب الجلد والقطع . والزناة والسراق متعلق بهذا الحكم فحينئذ متى كان ﴿ ٥٢ ﴾ المشتق متعلق بالحكم فهو حقيقة مطلقا ولا

تفصيل بين الازمنة ماضيها ومستقبلها ولا يحكى خلاف بل الكل حقيقة اجماعا وان حكمنا بالمشتق على نحل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو موطن الخلاف والتفصيل فهذا وجه الجمع بين القاعدة واجماع الامة فلذلك ذكرت هذا القيد وهو من غوامض القواعد . (١)

﴿ الفصل الثامن في التخصيص ﴾ وهو اخراج بعض ما يتناول اللفظ العام او ما يقوم مقامه بدليل منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا او بالجنس ان كان عقليا قبل تقرير حكمه . فقولنا او ما يقوم مقامه * احتراز من المفهوم قاصد بدخله التخصيص . وقولنا بالزمان * احتراز من الاستثناء . وقولنا

(١) ذكر الشهاب الحفاجي في كتابه طراز المجالس مبحث اسم الفاعل وانه من المسائل التي تشعبت فيها المذاهب بين علماء التفسير والاصول وانهما تربوعن السبع فلينظر هناك كتب مصححي معاوية التميمي

هذا وعلى تسليم البحث الذي اورد المصنف فقد يجاب بان من ياتي في المستقبل يثبت له الحكم بطريق القياس لان الحكم على المشتق مؤذن بالعلية وهذا من الايلاء المعروف في مسالك العلة او نقول هو مجاز مشهور يقدم على الحقيقة

﴿ الفصل الثامن في التخصيص ﴾

﴿ قوله او بالجنس الخ ﴾ عطف على قوله بالزمان اي منفصل بانفصال الزمان او بانفصال الجنس ﴿ قوله احتراز من المفهوم الخ ﴾ الاولى ان يقول ادخال للمفهوم كما هو واضح لان الشائع اطلاق الاحتراز على الاخراج ﴿ قوله احتراز من الاستثناء الخ ﴾ لا وجه للاحتراز عنه لانه مخصص الا عند من نزله مع المستثنى منزلة كلمة واحدة فعلا منطوقا لا مفهوما وتكميلا لا تخصيصا وقد اعترف المصنف بان هذا ينسحب على جميع المخصصات اللفظية المتصلة ثم رام اخراج الاستثناء وهو تحكم صراح لانه بنا على ان الاستثناء لا يقع الا متصلا بالمستثنى منه مع ان الشرط والغاية والبدل كذلك وبذلك تندفع الحيرة في تعريف المخصص . على انه لو حذف قوله بمتصل واقتصر على قوله بدليل لشمل كل دليل واسترحنا من هذا العناء : والظاهر ان المصنف يحاول بزيادة قيد الانفصال في حقيقة المخصص التفرقة بين العام المخصوص بمتصل والمخصوص بمتصل وهي محاولة حسنة فان المخصوص بالمتصل جدير باسم الخاص كاللفظ الذي لا شمول له في اول الامر بان صدر خاصا فلم يتقرر له عموم معقب بتخصيص حتى يسمى مخصوصا بخلاف

بالجنس، لان المخصص العقلي
مقارن . وقولنا قبل تقرر
حكمه احتراز من ان يعمل
بالعام فان الاخراج بعد
هذا يكون نسخا دخول
التخصيص المفهوم كقولنا
عليه الصلاة والسلام انها
الماء من الماء مفهومه انه لا
يجب الغسل من القبلة ولا
جميع انواع الاستمتاع اذا
لم يكن فيما انزال خص
من ذلك التقاء الحثاين
وكذلك قوله عليه الصلاة
والسلام انها الربا في النسبة
خص من مفهومه ربا
التفاضل * فان السلب في
المفهوم كعموم الثبوت في
المنطوق واذا ثبت معنى
العموم دخله الاخراج وهو
التخصيص وهو لا يسمى
عموما في الاصطلاح فلذلك
قال او ما يقوم مقامه وهو
المفهوم لدخول التخصيص
فيه والاستثناء لا يقع
الا متصلا على الصحيح
والمخصص يجوز ان يتراخي
عن العموم كنهيه عليه
الصلاة والسلام عن قتل
النسوان وغيرهم بعد الامر
بقتل المشركين بزمان طويل
وهذا اذا وقع التخصيص
باللفظ اما اذا وقع بالعقل
كما في قوله تعالى الله خالق
كل شيء او بالواقع كما في
قوله تعالى تدمر كل شيء
فان الواقع المشاهد دل على
ان الريح لم تدمر السموات

المخصص بمنفصل من لفظ يعارضه كحديث الربا او من عقل او قياس
او فحوى او فعل الشارع او نحوها فيسمى ذلك العام مخصوصا * قوله
لان المخصص العقلي مقارن الخ * تعليل لزيادة قيد او بالجنس لان
المخصص العقلي لا يخرج بقوله منفصل بالزمان لمقارنة المخصص في الذهن
لمعنى العموم لكن منفصل بالجنس وزيادة القيدين للاشارة الى تنويع
المعرف للاحتياج استقامة التعريف اليهما * قوله فان السلب في
المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق الخ * عبارة قلقة وتحريرها انما اراد من
المفهوم القيد الذي يعطي مفهوما في الكلام مثل المراد في قولهم « المفاهيم
حجة » وعليه فمعنى العبارة ان السلب المنصب على القيد المعطي مفهوما
يتنزل منزلة عموم الاثبات في منطوق ذلك المفهوم مثاله قوله صلى الله
عليه وسلم لا يقتل ذو عهد انصب النفي فيه على المفهوم وهو الصفة اذ التقدير
كافر ذو عهد فهو بمنزلة ان يقال : يقتل كل كافر غير المذكور فلذلك يصح
ان يخرج منه بهذا الاعتبار وبما يظهر اجراء ذلك في مثال المصنف وهو
انما الربا في النسبة لان انما في معنى النفي لانها بمنزلة ما والا كما تقرر في
علم المعاني . فقولنا انما الربا في النسبة نفي انصب على النسبة فقام مقام
كل انواع التعامل ليست بربا او كل ما كان غير النسبة فهو حلال . فلجل
كون السلب في المفهوم يقوم مقام عموم الاثبات صح الاخراج منه . والحاصل
ان المصنف اراد ان يصور عموم المفهوم فصوره بهذا المثل وفيه ان
المثال الذي ذكره ليس من قبيل النفي لان الاستثناء صير له اثباتا حتى قيل
ان عد انما في المفاهيم تسامح لانه منطوق بالاستثناء ولذلك قررنا كلامه
بمثال آخر ليتمكن الافضاء الى تصوير مثاله في الجملة

والجبال والارض وغيرها فعلم بذلك التخصيص في هذا العموم او بالعوائد كقول القائل رايت الناس فلم
ار احسن من زيد ومعلوم بالعادة انها لم يرجع اليها فدخل التخصيص بدليل العادة لكن هذه المخصصات
ليست لفظية لكون جنسها غير جنس اللفظ فلا تقطع ههنا بالجنس لا بالزمان فلذلك قال منفصل بالزمان ان كان المخصص
لفظيا او بالجنس ان كان عقليا اي الانفصال لا يكون في العقلي ونحوه ﴿ ٥٤ ﴾ بالزمان لانها مقارن وانما ذلك في

اللفظي خاصة واذا عمل
بالعام كان الاخراج منه بعد
ذلك نسخا لان العمل به
يقتضي ان عمومه مراد لان
تاخير البيان عن وقت الحاجة
لا يجوز فلو كان بعض هذا
العموم غير مراد لما تاخر
بيانه فلما لم يتبين اعتقدنا انه
مراد وابطال ما هو مراد
نسخ فلذلك اشترط في
التخصيص ان لا يتقرر الحكم
وهذا الحد باطل مع هذا
التحرير العظيم الذي لم ار
احدا جزم ما جرت فيه
بالتخصيص بالدالة المتصلة
وهي الغاية كقولنا اكرم
قريشا حتى يدخلوا الدار
فان الداخل للدار يخرج
من هذا العموم والصفة كقولنا
اكرم قريشا الطوال فان
القصار يخرجون والشرط
كقولنا اكرمهم ان كانوا
طوالا فهذه مخصصات لفظية
وقد خرجت من الحد
لاشتراطي الانفصال في
الزمان فانها متصلة في الزمان
فينبغي ان يؤتى بعبارة تجمع
هذه النقوض وتخرج
الاستثناء وفيها عسر
﴿ الفصل التاسع في لحن
الخطاب وفحواه ودليله
وتبينه واقتضائه ومفهومي
فلحن الخطاب هو دلالة

﴿ الفصل التاسع في لحن الخطاب ﴾

هاتين الالفاظ التي عددها المصنف متداخلة ووجب ذلك اختلاف
الاصطلاح والذي يعرض لنا نظرا لاصطلاح المتأخرين ان المستفاد من
اللفظ غير المدلول عليه وضعنا ان كان مدلولاه عكلا من غير استناد الى
اللفظ فهي دلالة الاقتضاء وهي ما يفهمه العقل من الكلام لتوقف صدق
الكلام او صحته على تقديره . وان كان مدلولاه عليه بالاستناد لمراد المتكلم
من غير استناد للفظ بل لكونه مساويا لما قصد المتكلم او احدى منفه فهو مفهوم
الموافقة الحاصل من مستتبعات التراكيب وسمي موافقة لموافقة حكم المسكوت
عنه لحكم المنطوق به وهو ينقسم فحوى ولحن فان كان المسكوت اولى بحكم
المنطوق فالمنطوق والا فاللحن وقد قيل : ان دلالة اللفظ على ذلك مجاز
وقيل نقل وقيل قياس والتحقيق انها من المستتبعات وليست بحقيقة ولا مجاز
لان الحقيقة والمجاز وصف للفظ المستعمل لا لما يفهمه العقل . وان كان
بالاستناد للفظ من دلالة التزاما فان كان غير مسوق له الكلام ولكن
لازم فهو دلالة الاشارة كدلالة قوله تعالى وحمله وفصاله مع قوله وفصاله
في عامين على ان اقل الحمل ستة اشهر وان كان ذلك اللازم مسوقا له
الكلام وماخوذا من قيود تذكر مع اللفظ للاحتراز عن مقتضاها فهو
مفهوم المخالفة لا ثباته للمسكوت عنه خلاف حكم المنطوق به وانما فهم ذلك
لان العرب لا تزيد في الكلام شيئا الا لفائدة فاذا زادوا قيودا وهي
ما زاد على ركني الاسناد ومتعلقاته تعين ان يكون القصد التنصيص على

الاقتضاء وهو دلالة اللفظ
التزاما على ما لا يستقل الحكم
الابه وان كان اللفظ لا يقتضيه
وضعا نحو قوله تعالى
« فإوحينا إلى موسى أن
اضرب بعصاك البحر فانقلب
البحر تقديرة فاضرب
فانقلب وقوله تعالى
« فأتينا فرعون » إلى قوله
تعالى حكايته عن فرعون
قال ألم نربك فينا وليدا
تقديره فأتينا وقيل هو
فحوى الخطاب والخلاف
لفظي قال القاضي عبد
الوهاب واللغة تقتضي
الاصلاحين وقال الباجي
دليل الخطاب هو مفهوم
المخالفة وهو اثبات تقيض
حكم المنطوق به للمسكوت
عنه وهو عشرة أنواع مفهوم
العلة نحو ما أسكر فهو
حرام ومفهوم الصفة نحو
قوله عليه الصلاة والسلام
في سائمة الغنم الزكاة والفرق
بينهما أن العلة في الثاني الغنى
والسوم مكمل له وفي الأول
العلة عين المذكور ومفهوم
الشرط نحو وان كنا أولات حمل
ومن تظهر صحت صلاته
ومفهوم الاستثناء نحو قام
القوم إلا زيدا ومفهوم
الغاية نحو أتوا الصيام إلى
الليل ومفهوم الحصر نحو أاء الماء
من الماء ومفهوم الزمان نحو
سافرت يوم الجمعة ومفهوم
المكان نحو جلست
امام زيد ومفهوم العدد

حالة مقيدة للجملة ومفيدة للاحتراز عما عدا ما يتضمنه ذلك القيد نظرا
للاستعمال المتعارف فمن قال ان جاءك فأكرمه افاد الامر بالا كرام عند
حال المجيء والظاهر من حاله انه يعني عدم الا كرام عند عدم المجيء فاعتبر لا
الجمهور نظرا للاستعمال وانكره الامام ابو حنيفة رحمه الله وقوفا مع اللفظ
فأبى ان يحمل عليه نصوص الشريعة واعمله في صيغ العقود ونحوها

ترجمة القاضي عبد الوهاب

والقاضي عبد الوهاب هو عبد الوهاب بن علي بن نصر بن احمد بن حسين
البغدادى المالكي المولود في حدود سنة ٣٤٩ تسع واربعين وثلاثمائة
بغداد المتوفى في مصر سنة ٤٢٢ ثنتين وعشرين واربعمائه وعمره ثلاث
وسبعون سنة كان فقيها نظارا اصوليا اماما في المذهب أخذ عن الابرار
والجلائل وابن القصار وابي بكر الباقلاني وأخذ عنه ابو بكر الخطيب
البغدادى وابو اسحق الشيرازي ولي قضاء دينور ثم خرج من بغداد مهاجرا
الى مصر في طلب الرزق وقال في ذلك

بغداد دار للاهل المال واسعة * وللصعاليك دار الضنك والضيق
اصبحت فيها مضاعا بين اظهرهم * كاني مصحف في بيت زنديق
وكان عازما على الوصول الى المغرب فلما وصف له زهد فيه . الف كتبنا
منها التلقين . وشرح المدونة ونصرة مذهب مالك والمعونة والاشراف
في الفقه والمخلص والمروزي والافادة في الاصول رحمه الله

ترجمة الباجي

والباجي هو القاضي ابو الوليد سليمان بن خلف بن سعدون التجيبي

نحو قوله تعالى « فاجلدوه » ثماني جلدة » ومفهوم اللقب وهو تعليق ﴿ ٥٦ ﴾ الحكم على مجرد اسماء الدوات نحو في الغنم

الزكاة وهو اضعفها وتبيين الخطاب هو مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب او المخالفة عند غيره وكلاهما فحوى الخطاب عند الباجي فترا داف تبيين الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة بمعنى واحد وهو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الاولى كما ترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتبيينه ومفهوم الموافقة نوعان احدهما اثباته في الاكثر نحو قوله تعالى « فلا تقل لهما اف » فانه يقتضي تحريم الضرب بطريق الاولى وثانيهما اثباته في الاقل نحو قوله تعالى « ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤدة اليك » فانه يقتضي ثبوت امانته في الدرهم بطريق الاولى (لحن الخطاب اصله في اللغة افهام الشيء من غير تصريح ومنه قولنا تعالى « ولتعرفهم في لحن القول » اي في فلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق ولذلك قال المأمون : ايها الناس لا تضمروا لنا بغضا فانه والله من يضم لنا بغضا ندركه في فلتات كلامه وصفحات وجهه وواجبات عينه * ومن ذلك قول الشاعر

وحديث الذا وهو بما يشتهي الناعثون يوزن وزنا

البطليوسي ثم الباجي الاندلسي ولد بياجة من مملكة اشبيلية سنة ٤٠٣ ثلاث واربعمئة وتوفي بالمدينة سنة ٤٧٤ اربع وسبعين واربعمئة وهو الامام المحقق اخذ عن ابن مغيث وابي ذر الهروي ورحل الى المشرق وتنقل فيه ولقي مشاهير رجال ذلك العصر ثم رجع الى الاندلس بعلم وافر فاخذ عنه الطرطوشي والصدفي وابن عبد البر وهو زعيم النهضة العلمية في الاندلس بعد ان كان قصارى علمائها الفقه والرواية ونال وجاهة عند ملوك الاندلس وسعى بينهم يؤلفهم على وحدة الاسلام لحفظ ممالكهم من السقوط المتوقع ولكنه كان يحاول تدارك ما فات ووقعت له محنة بسبب قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب كلمة في صلح القضية على ما اقتضاه حديث البخاري فتارت اعداؤه واشاعوا قوله للعامة وقام بالنكير عليه بعض خطبائهم في الجمع وقال القاضي عياض ولم ينكر عليهم اولو التحقيق ولولا تعلقه بالدولة لا تنقموا منه ونقل عنه انه قال لمن لاهه على صحبة السلطان لولا السلطان لنقلت نقل الدر من الظل الى الشمس . ولي قضاء كور من الاندلس والف شرحين للموطا منها المنتقى والاستيفاء واختصار المدونين وشرحها وله في الاصول احكام الاصول والاشارة والمنهاج * قوله ومن ذلك قول الشاعر وحديث الذا الخ * الشاعر هو مالك بن اسماء الفزاري صهر الحجاج وقبل البيتين

امعطى مني على بصر لك * حجاب ام انت اكل الناس حسنا

وحمل اللحن في البيت على معنى فلتات الكلام تاويل تاويل به الحجاج كلام صبرة كاتله صاحب الاغاني ونقله الميواني عن ابن دريد ايضا واما المحققون فقد فسروا باللحن بمعنى الخطأ في الاعراب قال الجاحظ في كتاب البيان

منطق صائب وتلحن احيا : نا واحلى الحديث ما كان لحنا، اي تعريضا وتشويقا من غير تصريح وقال ابن دريد
 اللحن الفطنة ومنه قوله عليه الصلاة والسلام ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض أي افطن لها قال
 ابن يونس : ذكر أهل اللغة اللحن بالسكان الحاء انه الخطأ وفتحها الصواب وقال عبد الحق في النكت : اللحن من أسماء
 الاضداد للصواب والخطأ فلذلك ﴿ ٥٧ ﴾ قال القاضي عبد الوهاب ههنا . اللغة تقتضي الاصطلاحين . واماد لآلة
 الاقتضاء فمعناها ان المعنى

ان الشاعر استملح اللحن من بعض نسائه الا ان ابن دريد فيما نقل صاحب
 مجمع الامثال عدل من غلط الجاحظ وقال ابو علي القالي في اماليه اللحن بفتح
 الحاء الفطنة وربما اسكنوها واصاله ان تريد الشيء فتوري عنه بقول آخر
 اه فيستخلص من كلامهم ان اصل معنى اللحن في اللغة الاظهار والبيان
 فمن ذلك ما في الحديث ولعل بعضكم ان يكون ألحن بحجته اي اقدر على اظهار حجته
 ومنه التلحين ايضا وهو التصويت بالكلام ثم سمو الغلط لحنا لانما
 يحفظ عن صاحبه ويشتهر او انهم شبهوا بالخروج عن سياق الكلام الى
 غير ما يظهر منه تلافيا في التغليب كما يقولون سبق قلم او انه من الاضداد
 تمكنا . والظاهر في معنى البيت ما ذكره الجاحظ بدليل مقابله لقوله منطق
 صائب وبدليل سياق البيت ﴿ قوله وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات
 نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد
 السخ ﴿ اي على ما فهمه عنه المازري في شرح التلحين من كون طريق
 استدلال الشيخ ومن سبقه بالآية هو الاخذ بمفهوم المخالفة كما سيأتي . ولقد
 اشكل على الناس من قديم وجب استدلال الشيخ تبعا لابن عبد الحكم
 فذهبوا فيه شعيا . وجاء البعض في جانب المستدل من القول شنعا . وكانكم
 بعد متعطشون الى صباية من التحقيق تخمدون بها أوامكم ، وتشفون بها
 شوقكم الى الحق وغرامكم ، فاعلموا ان عبارة الشيخ في النوادر نصها « اختلف

اللفظ على ما يتوقف عليه
 صدق المتكلم فان قوله تعالى
 « فانقلب (١) » انما ينتظم
 بالاضمار المذكور وكذلك قوله
 تعالى « واني مرسل اليهم بهدية
 فناظرة بهم يرجع المرسلون »
 (٢) الى قوله تعالى « فلما جاء
 سليمان » فجيء الرسول الى
 سليمان عليه الصلاة والسلام
 فرع ارساله فيتعين ان
 يضم فارسات رسولا فلما
 جاء سليمان فلذلك قلت
 ان المعنى يقتضيه دون اللفظ
 بخلاف دليل الخطاب
 وقحواله الذين هما مفهوم
 المخالفة ومفهوم الموافقة
 اللفظ يتقاضاهما بمفهوم
 بخلاف المثل المذكورة لا
 يتقاضاهما منطوق ولا مفهوم
 بل المعنى فقط وانتظامه .
 وفحوى الخطاب معناه
 مفهومه تقول فهمت من
 فحوى كلامه كذا اي من
 مفهومه فوضع العلماء ذلك
 لمفهوم الموافقة فهذه الالفاظ
 وضعها بازاء هذه المعاني

المذكورة ههنا اصطلاح لا لغوي : وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه
 احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد وغيره فاستدلوا بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا على
 (١) وقع في صفحة هـ فانفاق البحر والصواب اسقاط لفظ البحر لا يخلص من التنزيل (٢) قوله الى قوله تعالى الصواب اسقاطه اه

الناس في الصلاة على الجنازة قليل فريضة يحماها من قام بها لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فدل انه مأمور بالصلاة على غيرهم وقاله غير واحد من اصحابنا البغداديين اهـ « وصرح المازري في شرح التلقين بان المستدل بذلك هو ابن عبد الحكم وكذلك قال ابن رشد في المقدمات . فاما توجيه الاستدلال على وجوب صلاة الجنازة بالآية فللناظرين فيه طريقان الاول قال اللخمي في توجيهه وردة « وجهه ان النهي عن الشيء امر بصد لا اذا كان له اضداد فصد المنع من الصلاة على المنافقين اباحتها على المؤمنين والندب والوجوب فليس لنا ان نحمل الآية على الوجوب دونهما اهـ » اي فهو غير منتج للوجوب واعتذر المازري عن الشيخ ابن ابي زيد بان الاباحة وان كانت احد الاضداد الا ان الاجماع منع من اجل عليها فلم يبق الا الندب او الوجوب قلت وهذا ايضا لا يعين الوجوب مع انه هو المطلوب . ولقد وقع سهو في كلام اللخمي اذ قال فصد المنع من الصلاة الخ فجعل الضد للحكم مع ان الضد انما يؤخذ للمحكوم به لا للحكم والمحكوم به هو الصلاة على المنافقين وضدها هو عدم الصلاة عليهم فيكون عدم الصلاة عليهم مأمورا به ولا شك ان هذا لا يفيد حكم الصلاة على المؤمنين كما اشار له المازري وقال « ان اللخمي لم يكن من خائضي علم الاصول بل حفظ منه شيئا ربما وضعه في غير موضعه كهذه فرة مثل الضد بنيقض الفعل وصرة مثله بنيقض الحكم والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الاول اتحاد متعلق الحكم وشرط الثاني تعدد اهـ » كلام المازري قلت : وقد سلك القاضى ابن العربي في القبس مثل طريق اللخمي فيما فهمنا من وجه استدلال ابن عبد الحكم فقال في باب الجنائز

وجوب الصلاة على اموات المسلمين بطريق المفهوم وقالوا مفهوم التحريم على المناققين الوجوب في حق المساهون وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم والحاصل في المفهوم انما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق وعدم التحريم اعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين فمفهومه ان غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تباح فان النقيض اعم من الضد وانما يعلم الوجوب او غيره بدليل منفصل فلذلك يتعين ان لا يتراد في المفهوم على اثبات النقيض * (١) ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن (١) وقعت القولة المتعلقة

بهذه العبارة من الحاشية في صفحة ٦١ فانظرها هناك

ما نصه : قال بعض علمائنا الصلاة على الميت فرض لقول الله تعالى ولا تصل
 الآية فلما حرم الصلاة على المنافقين وجبت الصلاة على المؤمنين وهذا عشرة
 لا لعلها (١) فكانها اشار الى ان النهي عن الشيء امر بضد لا وليس هذا منه
 لان الصلاة على المنافقين ليست بضد الصلاة على المؤمنين لا فعلا ولا
 تركا هـ . الطريق الثاني قال المازري : وجه الاستدلال الاخذ بدليل
 الخطاب - اي مفهوم المخالفة - هكذا رماها كلمة مجملية وتحققها ان
 الآية نهت عن الصلاة على المنافقين وذكرت وصفا وهو قوله « منهم »
 ثم ذكرت علما للنع وهو « انهم كفروا بالله ورسوله الخ » فان ان متى
 جاءت لمجرد الاهتمام بالخبر لا لرد الانكار اغنت عن الفاء وافادت من
 التعليل والربط ما تفيد الفاء كما صرح به في دلائل الاعجاز واستشهد له
 بقول بشار

بكر اصابي قبل الهجير * ان ذاك النجاح في التكبير

فلما كان النهي عنها صفة وعلما صح ان يؤخذ منها مفهوم متمم
 وهو غيرهم ممن لم يكفر بالله ورسوله فيثبت له تقيض حكم صلاتهم وهذا
 لا يثبت الوجوب وانذا قال المازري ان الشيخ يرى ان المفهوم يثبت
 الضد لا التقيض. وأقول لو كان مقتضى المفهوم مسالة اصطلاحية لا مكن لكل
 احد ان يدعي فيها مذهبا من ضد او تقيض ولكنه امر مأخوذ من دلالة عقلية
 مستفادة من موان لغوية لان المفهوم يرجع الى ان تقييد الخبر او الامر
 بقيد يقتضي لا محالة احتراز المخبر او الامر عن خلاف مدلول ذلك القيد فلا
 يشمل الحكم واذا لم يشمل ثبت له تقيض في ضمن ضد غير معين اما
 تعيين ضد دون غير لا فلا قبل لفهم باثباته وكأن هذا مراد المصنف اذ

سؤال مقدر وهو أن علما
 الاسكارصفة ققولي بعد ذلك
 مفهوم الصفة تكرار بغير
 فائدة فاردت ان ابين بالفرق
 المذكوران الصفة قد تكون
 متممة للعلما لا علما فهي
 اعم من العلما فان الزكاة لم
 تجب في السائمة لكونها
 تسوم والا لوجب
 الزكاة في الوحوش وانما
 وجبت لنعمة الملك وهي مع
 السوم اتم منها مع العلف وفي
 كون الاستثناء من باب
 المفهوم اشكال من جهة ان
 الا وضعت للاخراج فينبغي
 ان يكون الاتصاف بالعدم
 في المخرج مدلول بالمطابقة
 فلا يكون مفهوما لان المفهوم
 هو من باب دلالة الالتزام
 وجواب هذا السؤال ان الا
 (١) قال في الاساس ولعلك
 دعاء بالاعتاش قال الاعشي
 اذا عثرت *
 قاله من ادنى لها من ان يقول لعل
 كتب مصححا

حكم على هذا القول بالوهم والزم . وعندي ان وجه الاستدلال احد
امرئين : اما الاخذ بمفهوم المخالفة مع التزام الحق من انه يثبت للمسكوت
عنه نقيض حكم المنطوق به ولنرجع لننظر في المنطوق به الآن ماهو فنرى
ان كلا من النهي والامر له معنى وصيغة واسم وحكم اصطلاحية لجنسه
يقتضيه فاذا اردنا ان نأخذ نقيض احدهما لاجل المفهوم طرحنا اعتبار
الحكم الذي يقتضيه وهو الرابع لان الحكم شيء زائد على اللفظ ونحن
قد قلنا اننا نأخذ نقيض المنطوق به فبقي في الاحتمال ثلاثة وبذلك
يتضح لنا في تحقيق الاستدلال مسلكان : المسلك الاول ان نأخذ المفهوم
باعتبار معنى النهي او باعتبار اسم جنسه وهما يؤلان الى غاية واحدة
فمعنى النهي طاب الترك واسم جنسه نهى فنقيض طلب الترك او النهي
في الصلاة على المنافقين لكفرهم هو لا نهى او لا طاب للترك في الصلاة
على المؤمنين لعدم كفرهم وعدم النهي صادق بالاباحة والندب
والوجوب فاذا كان الثلاثة على سواء في الاحتمال حملنا على الوجوب
لان شان العبادات الندب والوجوب وتعيين الوجوب للاحتياط . المسلك الثاني
ان نعتبر الصيغة الاصطلاحية فناخذ في المسكوت عنه نقيضا وصيغة النهي هي
لا تصل واذا كان نقيض كل شيء رفعه فرفع النهي برقع داله وهو لا
الناهيته فتثبت صيغة الامر وهي صل : وبيان هاتين الملازمة ان النهي
والامر صيغتان تعتوران المضارع يدل عليهما الجزم المؤذن بالتحقيق
والقطع فيخرج به المضارع من الخبر الى الانشاء اذا لتحقيق ان الامر هو
المضارع المثبت دخله الجزم فانقلب انشاء والنهي هو المضارع المنفي دخله
الجزم ليصير انشاء بناء على المذهب الكوفي الذي يرى ان الامر مقتطع

وضعت الاخراج من
المنطوق ولا يلزم من ذلك
دخول المستثنى في عدمه
باللفظ بل بدلالة العقل على
ان النقيضين لا ثالث لهما
وحينئذ يتعين من الخروج من
احدهما الدخول في الآخر
امالو فرض لهما ثالث فحينئذ
لا يلزم الدخول في العدم بل
في ذلك الثالث او في العدم
فلا يتعين العدم فحينئذ
انما استفدنا الاتصاف
بالعدم من جهة دلالة
العقل لا من اللفظ فكان
الاتصاف بالعدم مدلولاً
التزاماً لا مطابقة وانما
المدلول مطابقة هو نفس
الخروج من المتقدم اما
الدخول في نقيضه فن جهة
العقل وكذلك تقول في
مفهوم الغاية واما مفهوم
الحصر فقد نقل ابو علي في

من المضارع فاذا اردنا ان نأخذ نقيضا لاحدهما فنقيض المثبت هو المنفي والعكس فنقيض لا تصل هنا صل وهو صيغة امر بلا قرينة فتصرف الى الوجوب ويصاح الامرين قول الشيخ في التقرير «فدل انما مأمور بالصلاة على غيرهم» هذا غاية ما يمكن ان يعتذر به اعتذارا صحيحا او مقبولا في الجملة للطاقة فيه تاحق بالنكت التي يعزب سامعها ابطاها .

واما (١) ان يكون وجه الاستدلال بالآية من طريق دلالة الاشارة وذلك ان النهي عن الصلاة على المنافقين لما كان مشيرا الى تحقيرهم لاجل نفاقهم وعنادهم كان مشيرا الى وجوبها على المؤمنين تكريما لهم لايمانهم وان النهي عن الصلاة على المنافقين مؤذن بوجود صلاة مشروعة على المؤمنين متعينة لديهم من قبل يقصدها النبي صلى الله عليه وسلم عند كل وفاة تقع فلذلك نبه على تركها في وفيات الكافرين ونظير هذا الاستدلال يقع كثيرا للفقهاء مثل استدلالهم على مشروعية الضمان بآية «وأنا به زعيم» وعلى مشروعية الوكالة بقوله تعالى «فابعثوا احداكم بآية ربكم هذه» والله اعلم ﴿١﴾ قوله ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب الشيخ ﴿٢﴾ لا شك ان المراد من العلة في تعداد المفاهيم العلة النحوية وهي ما يدل على ان الفعل وقع لاجله مثل لام التعليل وكي والمفعول لاجله وغير ذلك لا العلة التي هي احد اركان القياس وعليه فالفرق بينها وبين الصفة النحوية لا يحتاج الى بيان ولا يرد عليه سؤال كما توهم المص وكون الصفة قد تكون علة كالعكس في نحو ما اسكر قهو حرام من جهة الايماء بتعليق الحكم على المشتق لا يضر لان الكلام على تعداد المفاهيم لا على معان مختلفة او متفقة الا ترى انهم عدوا

المسائل الشيرازيات انما في انما للنفي وان النفي في المسكوت به افعلى هذا يكون منطوقا لامفهوما وهو الذي يقوى في نفسي هذا اذا كان الحصر بانما واما بالنفي قبل الا نحو ما قام الا زيد فظاهر انه ليس مفهوما . واما في تقديم المعمولات او المبتدأ مع الخبر فيترجح انه مفهوم وسياقي له باب ان شاء الله تعالى وفي مفهوم العدد اشكال وتفصيله مبسوط في المحصول

(١) قوله في الحاشية واما معطوف على قوله اما الاخذ بمفهوم المخالفة في صفحة ٦٠

وشرحه يقدح في اعتباره
انما ضعف لعدم رائجته
التعليل فيه فان الحققة تشعر
بالتعليل وكذلك الشرط
ونحوه بخلاف اللقب فاجمودة
بعدم التعليل فيه قال التبريزي
والالقباب كالاعلام وجعلها
الاصل والحق بها اسماء
الاجناس وغيره اطاق في
الجميع واعتمد على صورة
التخصيص وانها لا بد لها
من فائدة وسمي فحوى
الخطاب مفهوم الموافقة
وتنبية الخطاب لان المسكوت
وافق المنطوق في حكمه
والمنطوق نبه على حكم
المسكوت. وقولي كما ترادف
مفهوم المخالفة ودليل الخطاب
وتنبية صوابه (١) الاقتصار على

(١) قول الشهاب صوابه الخ
ان اراد انه لم يتقدم له ذكر
كيف ما كان فغير مسلم لانه
مر له في المتن صفحة ٥٦ حيث
قال « او المخالفة عند غيره »
وان اراد انما لم يتقدم
له ذكر عند قوله
« دليل الخطاب هو مفهوم
المخالفة » فمسلم ويدل لهذا
الاخير قوله لانه لم يتقدم له
ذكر في مفهوم المخالفة
فان هاتئنا الظرفية اشعرت
بتقدم التنبيه في الجملة ولولا
حمل كلام الشهاب على هذا
الوجه لوجب الحكم على
قوله « او المخالفة عند غيره »
بالاستقاط والاستدراك
كتبه مصححه

في المفاهيم الاستثناء وانما مع انهما سواء وعدوا الحال مع الصفة وهما سواء
في المعنى فلا تغفل * قوله ومفهوم اللقب انما ضعف لعدم رائجته التعليل
فيه الخ * اي لان بقية المفاهيم مؤذنة بالتعليل فلا جرم كانت صور انعدامها
مقتضية لانعدام الحكم لان عدم العلة علة لعدم المعلول كما قاله المصنف في
الفرق الحادي والستين وليس اللقب في شيء من ذلك * قوله قال التبريزي
والالقباب كالاعلام الخ * اللقب هو الاسم الجامد الذي لا يؤذن بحوصوف
وهو اصطلاح للاصوليين ولم يقل بحجته منهم الا ابن خوزن من ادمن قدماء
المالكية بالعراق والدقاق والصيرفي من الشافعية وبعض الحنابلة ونقل
التفتازاني في بعض كتبهم واظن المطول ان الادباء يعتبرون مفهومه في
المقامات الخطائية ومن ذاك مجيء تقدم المسند اليه على الخبر الفعلي ان
ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا ونقل المازري في شرح البرهان
عن مالك رحمه الله انه احتج به حيث استدل في المدونة على عدم اجزاء
الاضحية ليلاب قوله تعالى « ويدكروا اسم الله في ايام معدودات » وهو غريب
والاحتجاج غير متعين في اعتبار مفهوم الايام بل يجوز ان يكون من
الاشارة وقد يكون لان مثل هاته العبادة لا تثبت بالقياس فوقف في مورد
النص من باب الاحتجاج باقل ما قيل وهو من طرق الاستدلال
وقد احتج الاثمة بنظائر كثيرة من ذلك. منها اقل الصداق وغيرها

ترجمة التبريزي

والتبريزي هو امين الدين مظفر بن اسماعيل بن علي الواراني التبريزي
الشافعي ولد سنة ٥٥٨ وثمان وخمسين وخمسماية وتوفي في شيراز سنة

الاولين ونترك تنبيه الخطاب
لانه لم يتقدم لنا ذكر في
مفهوم المخاطفة

﴿ الفصل العاشر في الحصر ﴾
وهو اثبات تقيض حكم
المنطوق للمسكوت عنه
بصيغة انما ونحوها وادواته
اربعة انما نحو انما الماء من
الماء وتقدم انفي قبل الا
نحو لا يقبل الله صلاة الا
بظهور والمبتدأ مع الخبر نحو
قوله عليه الصلاة والسلام
تحريرا التكبير وتحليلها
التسليم فالتحريم محصور
في التكبير والتحليل محصور
في التسليم وكذلك ذكاة
الجنين ذكاة امه وتقديم
المعمولات نحو قولها تعالى
اياك نعبد واياك نستعين
وهم بامره يعملون اي لا
نعبد الا اياك وهم لا يعملون
الا بامره . وهو منقسم الى
حصر الموصوفات في الصفات
والى حصر الصفات في
الموصوفات نحو قولك
انما زيد عالم انما العالم زيد
وعلى التقديرين فقد يكون
عاما في المتعلق نحو ما تقدم
وقد يكون خاصا نحو قوله
تعالى « انما انت منذر » اي
باعتبار من لا يؤمن فان حظه
منه الانذار ليس الا فهو
محصور في الانذار ولا وصف
له غير الانذار باعتبار هذه
الطائفة والا فهذه الصيغة
تقتضي حصره في الانذار

٦٢١ احدى وعشرين وستماية اخذ ببغداد ثم حج ثم استوطن مصر ثم
سافر الى العراق فشيراز له كتاب التنقيح في اختصار المحصول

﴿ الفصل العاشر في الحصر ﴾

خصصه بفصل بعد دخوله في جملة المفاهيم لتنوع طرقه
واختلاف مقتضاه والحصر تخصيص شيء بشيء بطريق معهود ، وقال
صاحب المفتاح : تخصيص الموصوف بوصف دون ثان او بوصف مكان
آخر وتخصيص الوصف بموصوف دون ثان او بموصوف مكان آخر «
والمصنف عرفه برسم ناقص بذكر الحكم الحاصل عنه وادواته .
والحاصل بهذا التخصيص هو الاختصاص والمقصود هو المخصص به
والمقصود عليه هو المخصص . وله طرق ستة انما وما والا والعطف بلا
وتقديم المعمول وتعريف الخبر وضمير الفصل واشتهر عند الناس عددها
اربعة اغترار ا بظاهر كلام المفتاح وقد غفلوا عن سببه لاننا ذكر اثنين
وهما تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل في احوال المسند اليه والمسند
ثم ذيل بالطرق الاربع في فصل خاص قال فيه « ان القصر كما يجري بين
المبتدأ والخبر يجري بين الفعل والفاعل وبين الفاعل والمفعول وبين
المفعولين وبين الحال وصاحبها وبين كل طرفين الخ » ولقد اغرب المصنف
حين عد الرابع المبتدأ والخبر فقال والمبتدأ مع خبره الخ وقال في الشرح
هو على كل تقدير يفيد الحصر وبينه بما يؤل الى اعتبار الحصر فيه مرة بمعنى
الانحصار اللغوي وهو التصادق على حد قولهم حصر الكلي في جزئياته
يعني صدق المبتدأ على الخبر المراد عند النحاة بقرههم المبتدأ عين الخبر : ومرة

بمعنى التخصيص المصطاح عليه فثبت له الحصر بالمعنى الاول على كل تقدير وهو الذي ترجمه بقوله « يقع الحصر في الخبر دون تقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف » يريد لان ثبوت النقيض والضد منتف عتلا من نفس الاخبار بالمضاد والنقيض دون ثبوت الخلاف الذي لا ينفيه الا الحصر ثم ركب في تعليقه كلاما اقتضيه من كلام الغزالي ونزله في غير المراد منه فجاء ضغثا على ابالة واثبت له الحصر بالمعنى الاصطلاحي عند تعريف الخبر خاصته وهو الذي شرحه بقوله « واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر » ففرض كلام الغزالي وركبه على كلام الجمهور في باب الحصر وعمم ما فرضه الغزالي في نحو الاعمال بالنيات فقرر لا بما يقتضى ثبوت الحصر الاصطلاحي في نحو زيد اخوك وزيد صديقي و غلام زيد الذي كان معي بالامس . وهو غير مستقيم وبيان ذلك : ان الامثلة التي اثبت لها الغزالي الحصر قد عرض لها الحصر بواسطة القرائن فاراد الغزالي التفرقة بينها وبين نظائرها مما لم يعرض له عارض الحصر فقال « قوله الاعمال بالنيات والشفعة فيما لم ينقسم وتحريمها التكبير والعالم زيد يلتحق بنحو انما وان كان دونها في القول فنحن ندرك التفرقة بين قولك زيد صديقي وقوله صديقي زيد وذلك لان الخبر يجب ان يكون اعم او مساويا للمبتدأ لا اخص فاذا قلت زيد صديقي جاز كون الصديق اعم من زيد بخلاف صديقي زيد فلو كان له صديق آخر غير زيد كان المبتدأ وهو صديقي اعم من الخبر وهو زيد وذلك ممتنع اهـ . فقد رايت ان الغزالي ساقه قرينة على ثبوت الحصر الاصطلاحي اذا كان المبتدأ في الاصل اعم من الخبر لانه بعد الاخبار قل

فلا يوصف بالشارة ولا بالعام ولا بالشجاعة ولا بصفة أخرى ومن هذا الباب قوام زيد صديقي وصديقي زيد فالاول يقتضي حصر زيد في صداقتك فلا يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره والثاني يقتضي حصر صداقتك فيه وهو غير محصور في صداقتك بل يجوز ان يصادق غيرك على عكس الاول قد تقدم ان الذي يلزم ثبوته في هذه المواطن كلها من المفهومات انما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف . وقولي بصيغة انما ونحوها لا يحسن في الحدود لان نحوها ليس هو مثلها في اللفظ والا لكان هو ايها بعينها بل معناه ونحوها بما يفيد الحصر والجامع بالحصر كيف يعلم ما يفيد فيصير هذا تعريفا بالمجهول (١) حسن ذلك اني فسرت ذلك بثلاثة اجزاء بنية بعدها فذهب الاجمال . وقولي تقديم النفي قبل الا اعم جميع انواع النفي نحو ما قام الا زيد ولم يقم الا زيد ولن يقوم الا زيد ولما يقرر الا زيد كفيهما قلب النفي . وقولي « المبتدأ مع الخبر » تارة يكون الخبر معرفة باللام او الاضافة وتارة يكون نكرة وعلى (١) الموقع في مثل هذا الاكن لا ابل كنهه مصححه

عموم المبتدأ فساوى الخبر وطابقه والمصنف اخذ يبرهن به على لزوم الحصر
 بالمعنى الاعم للمبتدأ مع الخبر حيثما وقع فقال «فهذا برهان على ثبوت الحصر
 مطلقا كيف كان المبتدأ والخبر» ثم رجع يفصل بين مواقع الحصر اللغوي
 من ذلك ومواقع الحصر الاصطلاحي فقال «غير انه اذا كان الخبر نكرة
 الى قوله فهو تخصيص لعموم الحصر» وبعد ما تبين مراد المصنف من صنيعة
 هنا ومنشأ تقريره المأخوذ من تغيير كلام الغزالي فلا بد من العطف الى
 تحقيق هذا المبحث الذي طالما خاضت فيه اعلام من ائمة البلاغة والاصول
 فلم يأتوا على او اخره ، ولم يجمعوا مشتت امثله باواصره ، فاعلموا ان اصل
 الفائدة من الاخبار هو افادتها ان ذاتا معاومة للتكلم والمخاطب اتصفت بوصف
 عام اي انها كانت من جملة من يصاح لان يصدق عليه ذلك الوصف
 ولذلك كان الاصل في المبتدأ التعريف وفي الخبر التنكير نحو زيد قائم
 وزيد حيوان لان المبتدأ دال على ذات جزئية والخبر دال على جنس كلي
 والمستفاد من الاخبار هو ان الذات الجزئية صارت من جملة افراد ذلك
 الكلي باعتبار من الاعتبار وقد يصير الجنس معرفة ايضا ويخبر عنه
 بجنس وذلك عند تعيين الجنس المراد الاخبار عنه حتى ينزل منزلة الذات
 نحو الانسان حيوان اي هذا الجنس من جملة افراد الحيوان فاذا قصد
 الاخبار بان ذاتا اتحدت بالجنس حتى صارت عينه جيء بالمبتدأ ذاتا
 وبالخبر جنسا معرفا لان تعريف الجنس حينئذ اشارة الى زوال عموم
 وكليته حتى حضر في الذهن متميزا عن غيره من الاجناس نحو زيد
 الصديق فوز انه وزان قولك زيد عمرو اي هو عينه وطبقه . واذا اريد
 ان جنسا انحصر في ذات فلم يكن له افراد غيرها حقيقة او ادعاء جيء

كل تقدير يفيد الحصر لكن
 يختلف الحصر وانما قلنا
 ان الحصر ثابت مطلقا لان
 المبتدأ يجوز ان يكون
 اخص او مساويا ويمتنع
 عليه ان يكون اعم لغة وعقلا
 فلا يجوز ان تقول الحيوان
 انسان ولا الزوج عشرة بل
 الانسان حيوان والعشرة
 زوج وحينئذ يصدق وقبل
 ذلك فهو كاذب والعرب
 لم تضع الا للصدق دون
 الكذب والمساوي يجب ان
 يكون محصورا في مساويه
 والاخص محصورا في اعمه

بالجنس مبتدأ معرفاً للإشارة إلى أنه قصد لا من حيث شموله وكلية بل
 من حيث أنه صبر لا معروفة ممتازة عن غيرها من الصبر نحو الاله الله في الحصر
 الحقيقي ونحو الصديق زيد في الحصر الادعائي وهذا يفيد أن الحصر باللزم
 إلا أن التعريف منهما مطرد وغير محتاج للقرينة. هذا إذا اريد تعريف
 الجنس أما أن اريد تعريف العهد فالحصر اظهر. أما الاضافة فلا تفيد أكثر
 من نسبة المضاف للمضاف إليه غير أن المتكلم قد يتعاقى غرضه باب
 يفيد الحصر مع ذلك فيقدم الخبر على المبتدأ للدلالة على ذلك فتكون
 الاضافة حينئذ كتعريف الجنس وهو معنى قولهم الاضافة تأتي لما تأتي
 له اللام نحو صديقي زيد لأن وضع جنس الصديق المضاف اليك للتحدث
 عنه دليل على أنك تريد حصره في فرد والا لزم عليه كون المبتدأ أهم من
 الخبر كما تقدم في كلام الغزالي فتعين أنها لتعريف الجنس لقصد حصر
 الجنس في فرد مثل الصديق زيد وبهذا. يظهر الفرق بين قولك صديقي
 زيد وبين نحو صديق زيد الذي هو مساو لقولك زيد صديق لأن صديق
 متعين للخبرية تقدم أم أخر لأنه نكرة فلا يصح الابتداء به أي التحدث
 عنه إذ لا تتوجه النفوس للجهول ولو كان المخاطب يعرفه لعرف له
 بطريق من طرق التعريف فابقاؤا على تنكيره دليل على أن المراد كونه
 محكوماً به تقدم أم تأخر. هذا غاية ما لاح في تحقيقه وبه تنحل عقد عرضت
 في بحث تعريف المسند من المطول وتنحل عقدة المصنف هنا ويبطل
 تفصيله في بعض الصور وهي صورة تعريف المبتدأ بلام الجنس مع تنكير
 الخبر نحو الكرم في العرب فإنه يفيد قصر المبتدأ على الخبر وتفصيل المصنف
 يقتضي أنه لا يفيد إلا الحصر اللغوي ويتبين أن التأثير في هذا الباب كذا

والا لم يكن اخص ولا
 مساوياً فهذا برهان على ثبوت
 الحصر مطلقاً كيف كان
 المبتدأ وخبره غير أنه إذا
 كان الخبر نكرة يقع الحصر
 في الخبر دون تقيضه وضده
 ولا يمنع هذا الحصر ثبوت
 الخلاف فإذا قلت زيد قائم

انبت له مطلق القيام * فهي موجبة جزئية مطلقة وتفيض الموجبة الجزئية السالبة الدائمة الكلية ولا شك
ن هذا النقيض كاذب اذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المفروضة صدقها لكنها صادقة وكذلك
ما يضاد مطلق القيام يجب ﴿ ٦٧ ﴾ نفيه بل كل ما هو شرط في ثبوت مطلق القيام يجب ثبوته وكل ما

هو مانع من مطلق القيام
يجب نفيه لضرورة صدقه
نعم يجوز ثبوت ما هو
خلاف القيام مثل نحو كونه
فقيها او شجاعا او سخي
فاضلا فان هذه الامور كلها
يمكن ثبوتها مع قولنا قائم
وهي امور تخالف مطلق
القيام ولا تضاده ولا تناقضه
فهذا تحرير الحصر مع
التكبير . واما مع التعريف
فيجب سلب الخلاف ايضا
فلا يوصف بغير ذلك الخبر
فتقتضي الصفة انما ليس
موصوفا الا بتلك الصفة
خاصة فان كان في الواقع له
صفة غيرها فهو تخصيص
لعموم الحصر فقوله عليه
الصلاة والسلام « تحايلها
التسليم » يقتضي ان المصلي
لا يخرج من حرمة
الصلاة الى حلها الا بالتسليم
دون جميع الصفات
من الاضداد والنقائص
والخلافات فان الكل ساقط
عن الاعتبار الا التسليم .
وكذلك قوله عليه الصلاة
والسلام « تحريمها التكبير »
يقتضي ان لا يدخل في
حرمتها الا بالتكبير دون
جميع الامور المتوهمة * واما
قوله عليه الصلاة والسلام
« ذكاة الجنين ذكاة امه » فروي
برفع ذكاة الثمانية وبصحبها

مريد الجنس فان كان ذلك التعريف في المبتدأ افاد قصرا على الخبر
طلقا وان كان في الخبر افاد قصرا على المبتدأ ولا يكون المبتدأ حينئذ الا
برفت لانه انما يفيد القصر بواسطة قياس المساواة وهو ان اتحاد الجنس
لخبر يقتضي اتحاد جميع الافراد اذ لو شذ منها فرد لفارق الجنس الخبر
بفوق ادعي اتحادا . وترك المصنف العطف بلا ولكن وبلا لا تضاح امره
قوله فهي موجبة جزئية الخ * بل هي شخصية تشخص موضوعها وليس
بض الشخصية السالبة الكلية اذ لا يلزم من صدق غير زيد ليس بقائم
كذب زيد قائم بل نقيضها الشخصية السالبة وهي زيد ليس بقائم
قوله واما قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين . . . فروي برفع ذكاة
صحبها الخ * الرفع ارجح لعدم التقدير ولان الاوصاف يدوم اطلاق
قارنها الموت منها فيستمر حينئذ الوصف كما تقول فلان الشجاع او
شديد ولو عمر لكان فالجنين يسمى جنينا ما دام بالبطن فاذا خرج فهو
جل فما صح اطلاق الجنين عليه بعد خروجه الا لانه خرج ميتا فلا زه
م الجنين ويتعين حينئذ ان يكون المعنى ان ذكاته هي ذكاة امه ولا
نمى لحمه على المجاز على حد وآتوا اليتمى اذ لا نكتة هنا . واما لحمه
التشبيها البليغ وهو المنقول عن الحنفية في غير هذا الكتاب فمع
نه تاويلا هو يقتضي كونه قد خرج حيا فحينئذ لا يسمى جنينا ولا
لاف في وجوب ذكاته حينئذ وان خرج ميتا فذكاته عبث الا ان
بمير الحديث كناية عن تحريم اكله وهذا لم يقله احد والمنقول عن
امام ابي حنيفة رحمه الله انه منع اكله لعموم حرمة عليكم الميتة وتناول

وتسك الملكية والشافعية
الصلاة والسلام حصر ذكاة
الجنين في ذكاة أمه فيكون
داخلا فيها ومندرجا فيؤكل
بذكاة أمه التي فيها ذكاته
ولا يفترق إلى ذكاة أخرى
واحتج الحنفية برواية
النصب على أنه يستقل بذكاة
نفسه وإذا لم يذك لم يؤكل
لأن النصب يقتضي أن
يكون التقدير ذكاة الجنين
أن يذك ذكاة مثل ذكاة أمه
ثم حذف المصدر وصفته
التي هي مثل وأقيم المضاف
إليه مقامها فأعرب بأغرابها
فنصب لأنها قاعدة حذف
المضاف والجواب عن تمسكهم
برواية النصب أن نقول ليس
التقدير كما ذكرتموه بل
التقدير ذكاة الجنين داخلته
في ذكاة أمه ثم حذف الخبر
الذي هو داخلته وحرف
الخبر من ذكاة أمه وهذا أولى
لوجهين: الأول أنه أقل حذفاً
والثاني أنه يؤدي إلى الجمع
بين الروایتين وهو أولى من
إطراح أحدهما. وأما تقديم
المعمولات فكونه مقيداً
للحصر قاله الزمخشري وغيره
✽ وخالفه جماعة في ذلك
ومن المثل المقوية لقول
الزمخشري قول العرب «إياك
اعني واسمعي يا جارة» فإنه
يقضي أنه لا يعني غيره وعن
الاصمعي أنه مر بضع أحياء
العرب فشتت رفيقه امرأة وأمر تعين الشتم لها دون الاصمعي ثم التفت إليها رفيقه فقالت لها إياك اعني فقال للاصمعي
انظر كيف حشرت الشتم في : وزاد الإمام فخر الدين في كتاب الإعجاز له لأم التعريف في الخبر وقال هي تقتضي

الحديث ولذلك خالفه أبو يوسف فوافق الجمهور وهو مقيد عند الجميع
بتمام خلقه ونبات شغره. أما رواية النصب فقد ذكرها ابن العربي في
القبس على الموطأ قائلًا وقد طال النزاع في الرفع والنصب والامر فيهما
قريب. وذكرها الزيلعي في شرح الكنز وحملها على ما ذكره المصنف وفيه
بعد معنى وأعراباً ✽ قوله وخالفه جماعة الخ ✽ منهم ابن الحاجب وأبو
حيان وخلاف ابن الحاجب ذكره في شرحه للمفصل ووجهه بما رده
التفتازاني وغيره ✽ قوله قول العرب إياك اعني واسمعي يا جارة الخ ✽ هو
مثل أول من قاله سهل بن مالك الفزاري وكان خرج إلى النعمان فمر
ببعض أحياء طي ونزل بسيدهم فلم يجداه ووجد اختهم فلما رأى جمالها
جالس يوماً بفناء خبائها وانشد

يا أخت خير البدو والحضارة ✽ كيف ترين في فتي فزارة

أصبح يهوى حرة معطارة ✽ إياك اعني فاسمعي يا جارة

ثم كان من أمره أن تزوجها فصار قوله يضرب مثلاً لمن يتكلم
بكلام ويريد به تعريضاً ونحوه ومن مورد المثل يظهر أن المراد من
تقديم المعمول حصر العناية فيها كي لا تظن أنه ينشد شعراً يذكر به الفه
ورواية البيت بالفاء في فاسمعي والموجود في النسخ هنا بالواو. وقد كان
هذا الرفيق للاصمعي من أهل الذوق فلذلك احتج الاصمعي ببيان

ترجمة الاصمعي ✽

والاصمعي هو إمام اللغة عبد الملك الاصمعي نسبة إلى اصمعي بفتح الهمزة والميم
أحد أجدادهم قيس عيلان ويقال الباهلي لأن اسم إحدى جداته باهلة لا أنه من

حصر الخبر في المبتدأ عكس الحصور كما في المبتدآت فإن الأول يكون محصورا في الثاني فإذا قلنا أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك قولك زيد المتحدث في هذه القضية أي لا يتحدث فيها غيره وهو كثير وذكرت حصر الصفة في الموصوف وعكسه * وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة نحو النزاهة في القناعة والدين الورع والتدبير العيش والبشر حسن الخلق وهو كثير * ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات قوله عليه الصلاة والسلام إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي الحديث حصر نفسه عليه الصلاة والسلام الكريمة في البشرية دون غيرها باعتبار الإطلاع على بواطن الخصوم فلا صفة له عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا المقام إلا البشرية الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لا مدخل لها في الإطلاع على بواطن الخصوم بل كما قال عليه ﴿ ٦٩ ﴾ الصلاة والسلام فاقضي له على نحو ما سمع وقال اقضي بالظاهر والله يتولى السرائر ومن ذلك قوله تعالى «إنما الحياة الدنيا لعب ولهو» حصرها في اللعب مع أنها مزرعة الآخرة وفيها تحصل الولايات والصدقية وتكتسب المراتب العلية والدرجات الرفيعة وكل خير مكتسب في الآخرة فهو من هذه الدار وهذه خيرات حسان وفضائل عليتها للعالم فكيف تحصر في اللعب وإنما ذلك باعتبار من آثارها فإنها في حقة لعب صرف وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئا فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات وهو كثير في القرآن الكريم وقد ذكرت منه جملا كثيرة في كتاب

قبيلة باهلة ولد بالبصرة سنة ١٢٢٢ ثنتين وعشرين ومائة وتوفي بها وقيل بمرو سنة ٢١٦ على الصحيح . أخذ عن حماد الراوية وأخذ عنه أبو عبيدة والرياشي وقدم بغداد فنال عند الرشيد مكانة وكان اعلم الناس بأخبار العرب وشعرهم ﴿ ٧٠ ﴾ قوله وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة الخ ﴿ ٧١ ﴾ لم يذكر الآية البلاغة وهو يرجع إلى القسمين الأولين لأن أسماء الأحداث يصح فيها الأمران بالاعتبار فالنزاهة موصوف اعتباري متصور على الاتصاف بنفي القناعة كما قال صاحب المفتاح في قوله تعالى «إن حسابهم إلا على ربي» فلا حاجة إلى ما زاد إلا المصنف ﴿ ٧٢ ﴾ قوله ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات الخ ﴿ ٧٣ ﴾ أي القصر الإضافي

الاستغناء في أحكام الاستثناء . وصديقي زيد يجوز أن يصادق غيري لأن الأول أبدا محصور في الثاني والثاني يجوز أن يكون أعم فلا ينحصر في الأول فلذلك يجوز أن يصادق زيد غيري لأنني حصرت صداقتي فيه ولم احصره في صداقتي وكذلك قوله تعالى «إنما يخشى الله من عباده العلماء» يقتضي حصر خشية الله تعالى في العلماء فلا يجوز أن يخشاه تعالى غيرهم ويجوز أن يخشواهم غيره تعالى بالنظر إلى دلالة هذا اللفظ ولو عكس فقل إنما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل انعكس الحال فلا يخشون غيره ويجوز أن يخشاه غيرهم بالنظر إلى دلالة اللفظ (فائدة) باب الحصر ينقسم إلى حصر الثاني في الأول في تقديم المعمولات كالعبادة والاستعانة والعمل محصورات في تلك الآيات فيما تقدم عليها وكذلك لام التعريف فيما حكيت عن الإمام فخر الدين وإلى حصر الأول في الثاني فيما عدا ذلك

(الفصل الحادي عشر . خمس حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل من الزمان والمعدوم وهي الأمر والزمي والدعاء والشرط وجزاؤه) صوابه أن يقول بالمعدوم والمستقبل فقوانا بالمعدوم احتراز من الحال وقوانا

بالمستقبل احتراز من الماضي ولو قلبت بالمستقبل لا جزأ الحكيم التعريض بالمعذور أحسن لأنه انص على اعتبار المعدوم في ذلك والحققت بعد وضع هذا الكتاب بهذه الخمسة خمسة أخرى فصارت عشرة وهي الوعد والوعيد والترجي والتعني والاباحة . ووجه اختصاصها بالمستقبل أن الأمر والنهي والدعاء والترجي والتعني طلب وطلب الماضي متعذر والحال موجود وطلب تحصيل الحاصل محال فتعين المستقبل . والشرط وجزاؤه ربط امر وتوقيف دخوله في الوجود على دخول امر آخر والتوقيف في الوجود إنما يكون في المستقبل فإذا قال إن دخلت الدار قانت طسائق لا يمكن أن يكون المعلق عليه دخلة مضت ولا المشروط طلقته مضت بل مستقبلة . وأما الوعد والوعيد فانهما زجر عن مستقبل أوحث على مستقبل بما تتوقمه النفس من خير في الوعد وشر في الوعيد والتوقع لا يكون الا في المستقبل والاباحة تخيير بين الفعل والترك والتخير إنما يكون في معدوم مستقبل لأن الماضي والحاضر تعين فتعين تعاقب العشرة بالمستقبل وينبغي عليها فوائد كثيرة نهت على بعضها في شرح المحصول

(الفصل الثاني عشر . حكم العقل بأمر على أمر أو ما غير جازم وأما غير جازم ٧٠) والاحتمالات امامستوية فهو الشك وبعضها

الفصل الثاني عشر في التصديق

اعلى اقسامه العلم وهو الجزم المطابق للواقع عن دليل فن الجزم يخرج الظن والشك والوهم والجهل ومن المطابق للواقع يخرج الجهل المركب ومن الدليل يخرج التقليد الصحيح لأنه لا يفيد يقينا قوله جمع المتنبي ثلاث جهالات الخ جهلان بسيطان وواحد مركب وهو قوله « يجهل جهله »

ترجمة المتنبي

والمتنبي هو ابو الطيب احمد بن الحسين الجعفي الكوفي المولود سنة ٣٠٣ ثلاث وثلاثمائة بالكوفة المتوفى قتيلا في موضع يقال له الصافية من الجانب الغربي من سواد بغداد سنة ٣٥٤ اربع وخمسين وثلاثمائة وهو جعفي من مذحج . وأما الذين يقولون الكندي فنسبته

راجع والراجع هو الظن والمرجوح وهم الجازم أو غير مطابق وهو الجهل المركب أو مطابق وهو إما لغير موجب وهو التقليد أو لموجب وهو إما عقل وحده فإن استغنى عن الكسب فهو البديهي والافو النظر أي أو حس وحده وهو المحسوسات الخمس أو مركب منهما وهو المتواترات والتجربيات والحدسيات والوجدانيات اشبه بالمحسوسات فتندرج معها في الحكم الشك اسم لاحتمالين فكثر مستوية فسمي مركب وسمى الظن والوهم بسيط لأن الظن اسم للاحتمال الراجع والوهم للاحتمال المرجوح والجهل المركب سمي بذلك لتركبه من جهلين فانه يجهل

ويجهل أنه يجهل كارباب البدع والاهواء فانهم يجهلون الحق في نفس الامر وإذا قيل لهم اتم عالمون أو جاهلون قالوا عالمون فقد جهلوا جهلهم فاجتمع لهم جهلان فيه فسمي جهلا مركبا . وقد جمع المتنبي ثلاث جهالات في بيت حيث قال : ومن جاهل بي وهو يجهل جهله * ويجهل علمي أنه بي جاهل . وكذلك كل من اعتقد في رجل أنه صالح وهو طالح أو طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئا على خلاف ما هو عليه والجهل المركب يقابله الجهل البسيط وهو أن يجهل ويعلم أنه يجهل كما إذا قيل له أنت تعلم عدد شعر رأسك أو تجهله يقول جهله فإذا قيل له قانت تعلم أنك جاهل

بذلك فيقول نعم وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله فقد يدخل الجهل المركب في التصورات فان من تصور الحقائق على خلاف ما هي عليه فهو جاهل جهلا مركبا كمن يتصور الانسان انه الحيوان فقط واذ اطاق الحكم بغير موجب فهو تقليد كما يعتقد عوام المسلمين قواعد عقائدهم عن ائمتهم فاذا سئلوا عن ادلة تلك القواعد لا يعلمون ادلتها فالتقليد هو اخذ القول من قائله من غير مستند وقد يكون مطابقا كما تقدم وغير مطابق كتقليد عوام الكفار واهل الضلال لرؤسائهم واحبارهم والعقلي المستغني عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين فان تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف في الجزم باستناد احدهما الى الآخر فهنا بديهي من التصديقات والبديهي من التصورات هو هو الغنى عن الحدود والاكساب ﴿ ٧١ ﴾ بها كاحوال النفس من جوعها وعطشها واهلها ولذتها وغير ذلك فان هذه الحقائق ضرورية

للشعر ولا يحتاج في معرفتها لتعلم ولا كسب يجد بخلاف تصور معنى الحكم الشرعي والحقائق الحقيمية فيحتاج فيها للحدود والرسوم الضابطة لها وكذلك ما احتاج من التصديقات للكسب بالادلة والبراهين فهو كسبي نحو حدوث العالم وكون الواحد عشر سدس الستين وجميع المطالب المحتاجة للفكر والعلوم الحسية هي العلوم المستفادة عن الحواس الخمس وهي كلها في الراس فاربعة خاصة بها وواحد يتعداه الى غيره وهو اللمس والمختصة السمع والبصر والذوق والشم (قائدة) قال بعض اللغويين قولهم محسوسات لحن فان الفعل

الى محلة كندة جهتا بالكوفة لا الى قبيلة كندة . نشأ بالشام وكان اماما في اللغة والادب حتى عد فيمن يحتاج في العربية بكلامها من المولدين . أخذ عنه ابو علي الفارسي وابن جني وهو من اشعر شعراء الاسلام . وشعره مملوء حكمة ومعاني عالية ولو لا انه شوهم بكثرة المديح لكان ديوانه اول دواوين شعراء العربية . ولو ان احدا عمد الى ديوانه فقطع نصفين لخرج نصفه الاعلى حكمة وشعرا بديعا . ونصفه الاسفل شجاعة . وسبب قتله انه تعرض له فاتك بن ابي الجهل الاسدي في عدة من اصحابه فقاتلوه في عدة من اصحابه حتى قتل والظاهر انه مغرم به من اعدائه وحسادا الدشيرين ﴿ قوله فائدة قال بعض اللغويين محسوسات لحن الخ ﴾ يقع مثل هذا كثيرا في كلام العرب قصد للتخفيف وقد جاء في صحيح البخاري في باب فضل من شهد بدرا من كتاب المغازي خرج عشرة من المسلمين فيهم عاصم بن ثابت فلما بلغوا الهداة نفر لهم حي من لحيان فلما حس بهم عاصم الخ ونظيره قولهم المملول والعلت قال في القاموس واعله الله فهو معل

الماخوذ من الحواس رباعي تقول احس زيد بكذا قال الله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر . واما حس الثلاثي فله ثلاثة معان اخر تقول العرب حسه اذا قتله . وحسه اذا مسحه . ومنه حس الفرس . وحسه اذا القي عليه الحجارة المحمالة لينضج فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها محسوس . واما من الحواس فحس مثل مكرم ومعطى وجميع الافعال الرباعية فيكون جميعها محسات بضم الميم لا محسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب ووقعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كلبي على وغيره وكانهم لحوا بها نحو معلومات لاشتراك الجميع في الادراك

(فائدة) قال بعض الفضلاء هذا معنى قول العرب ضربت اخماسي في اسداسي اي فكرت بجواسي الخمس في جهاني الست لان الجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمتو بسرة ولقد احسن ﴿ ٧٢ ﴾ الحريري واوجز حيث جمعها في بيت

من الشعر في الملاحه حيث قال
ثم الجهات الست فوق وورا
« ويمنة وعكسها بلا مرا
فاخذ كل جهة وترك ضدها
ليتنبه السامع له وبقي معها
بقية في البيت لا يحتاجها
فحشاها بقوله بلا مرا وقيل
ليس من هذا بل من اظماء
الابل والاحماس والاسداس
ترجع الى ايام وردها الماء
بجمس اسدس فاذا وقعت
المغالطة من الراعي ضرب
الخمس في السدس واخرها
عن شربها ووجه تركب
المستند في المتواترات من
الحس والعقل انه لا بد من
سماع اخبار جماعة عن الامر
المتواتر فهذا حظ السمع ثم
ان قال العقل هو لاء يستحيل
لواطئهم على الكذب
حصل العلم فهذا حظ
العقل وان لم يقل ذلك لم
يحصل العلم وكذلك
التجربات وتسمى المجربات
ايضا نحو كون الليمون
حامضا والصبر مرا والتمر
حلو ونحو ذلك فان اول

ولا تقل معلول والمتكلمون يقولونها ولست منه على نالج ﴿ قوله ضربت
اخماسي في اسداسي الخ ﴾ لم تقل العرب ذلك وانا قالت العرب في امثالها
« ضرب اخماسا لاسداس » يضرب لمن يظهر امرا ليتوصل منه الى ما وراءه
كمن يماطل في وعد لا يوما يوما او من يداوم عملا ليصل الى زلفى ونحوها
او مخادعة . واصله انهم يسقون ابلهم بعد خمس ليال او خمسة ايام ثم يسقونها
بعد ستة وهكذا حتى تعتاد الظماء فهو يظهر لها انما يسقيها بعد خمس
وانشد الميبداني في مجمع الامال عن ثعلب :

الله يعلم لولا اني فرق * من الامير لعاتب ابن نبراس
في موعد قاله لي غير مكترث * غدا غدا ضرب اخماس لاسداس

وارادة الجهات منه لا تصح لان الاخماس والاسداس جمع والحواس
والجهات خمس وست لا جملة اخماس واسداس على ان بعض الحواس لا يصح
استعماله في بعض الجهات كالذوق واللس فالاصح هو ما حكاه المصنف بقيل
﴿ قوله ووجه تركب المستند في المتواترات من الحس والعقل الى الخ ﴾
المتواتر خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس ولا يتقيد بعدد
وانما حصول العلم عقبه هو دليل استكمال شروطه فالجزم فيه يحصل تدريجا

مرة يباشر الحس ذلك النوع يجوز العقل ان يكون ذلك الفرع من ذلك النوع اصابه عارض اوجب له ذلك
كما توجد المراتبة في بعض افراد الفقوس والخيار والنوع في نفسه ليس كذلك فاذا كثرت تكرار ذلك على الحس
والعقل قال العقل عند حد من الكثرة في التكرار كل ليمونة حامضة وكل تمر حلو فهذه المقدمة هي نصيب
العقل لا بد منها وعندا يحصل العلم . وكذلك الحدسيات كنفذ الفضة ونضج الفاكهة فان البصر يدرك اول مرة
الدرهم الرديء فلا يعرفه فيقال له انما رديء فيتأمله ويتكرر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل
قرائن لا يمكن التعبير عنها فيقول لاجلها كل منا كان كذا فهو درهم رديء . فهذه المقدمة هي نصيب العقل
وعندما يحصل العلم واشتركت المتواترات والحدسيات والمجربات في ان اول مرة ربما حصل

الشك وعند التكرار الظن وبعد ذلك قد يحصل العلم وقد لا يحصل وانها تحتاج للحس والعقل غير ان الفرق بينها ان المتواترات تختص بالاخبار . والحدسيات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات والمجربات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات فاذا قال لك احد ان معي مسكا هل هو عطر ام لا قلت هو عطر او معي ليمونة هل هي حامضة ام لا قلت هي حامضة او معي حنضلة هل هي مرة ام لا قلت مرة من غير احتياجه الى نظر في ذلك الفرد . اما لو قال لك معي درهم هل هو جيد ام لا قلت حتى انظر اليه . او معي زمانة هل هي نضجة ام لا قلت حتى انظر اليها . او عندي رجل هل هو شجاع او جبان قلت حتى انظر اليه . فهذا هو الفرق بينهما (سؤال) يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك بل هو عقلي فان الحس اذا شاهد الصنعة قال العقل لها صانع فقد اجتمع الحس والعقل ولو فقد احدهما لم يحصل العلم (جوابه) ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية والفرق بينه (٧٣) وبين المجربات والحدسيات من وجوه الاول ان هذا عقلي وتلك عادية . وثانيها هذا يكفي فيه

كما توصل الخطوات الى الغاية وسياتي تحقيقه في موضعه (قوله سؤال) يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب الخ (الخ) وجه الزوم انه استدلال عقلي مستند الى الحس كما علله بقوله فان الحس الخ . والجواب ان المحسوس في المجربات هو الذي يشتمل العقل فالمقدمات فيها عين النتيجة فالذي تثبته بعد التجربة هو حرارة النار وهي عين المحسوس بخلاف النظر فان المثبت به غير المحسوس فالمحسوس هو تغيير العالم والمثبت به هو وجود الصانع فهو محتاج الى حد وسط بخلاف التجربة ولعل هذا هو مراد المصنف من قوله « ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية » واما الفروق الثلاثة فالاولها مصادرة وثانيها ممنوع اذ قد يكون العقلي محتاجا لتكرار النظر وثالثها لا طائل تحته اذ ليس الدليل العقلي المستند الى الحس بخاص بهذا المثال بل يكون في الامور الممكنة كالاستدلال بالاثار على حياة المؤثر فيطالب حينئذ الفرق فتدبر (قوله فائدة اختلاف العلماء هل الحواس الخ) الصواب الثاني اذ لو كان

فانه لا يقوم بالانسان كل جوع ولا كل عطش بل فرد من ذلك فهي جزئية وليست حسية لان من فقد حواسه كلها وجد ألمه . وليست عقلية لانها جزئية فلذلك الحقها العلماء بالحسيات دون العقلية وهي قبيل قائم بذاته غير هائم (فائدة) يختلف العلماء هل الحواس مع العقل كاللحجاب مع الملك او كالطاقات فتقبل كاللحجاب والحواس تدرك اولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا . وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لا توجد الا هنالك ويدل على الاول ان البهائم لا عقل لها وهي تدرك بحواسها فدل ذلك على ان الحواس مستقلة بالادراك دون النفس ويدل على المذهب الثاني ان الانسان

اذانام وفتح عيناه لا يدرك شيئا مع وجود العين بجملة السبع طبقات وثلاث رطوبات والعصب الاجوف والروح الباصرة ولا يزال كذلك غير مدرك حتى يستيقظ فباتي شيئا للبصر وجميع الحواس وحينئذ يحصل الادراك فدل على ان الحواس طاقات للنفس (الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامها . الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالقديم احتراز من نصوص ادلة الاحكام فانها خطاب الله تعالى وليست حكما والاتحاد الدليل والمدلول وهي محدثة والمكلفين ﴿ ٧٤ ﴾ احتراز من المتعلق بالجناد وغيرها

والاقتضاء احتراز عن الخبر وقولنا او التخيير ليندرج المباح) اني اتبعت في هذا الحد الامام فخر الدين رحمه الله تعالى * مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة انما يكون لغة بين اثنين وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب وانما يكون ذلك في الحادث . والصحيح ان يقال كلام الله القديم فالكلام لفظ مشترك بين القديم والاساني الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة اقوال . وقولي القديم ليخرج الحادث اي الالفاظ التي هي ادلة الحكم فانها كلام الله تعالى وهو متعلق بافعال المكلفين نحو قوله تعالى « اقيموا الصلاة » فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول . وقولي المكلفين احتراز عن المتعلق بالجناد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه كلام متعلق بالجبال وهي جناد ونحو هذا فاذا قلنا المتعلق بافعال المكلفين

للحس ادراك بدون العقل لادراك ما يعرض له عند الاغماء وحفظه للعقل وقت الافاقة وهو باطل

❦ الفصل الثالث عشر في الحكم ❦

﴿ قوله مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم الخ ﴾ الشهاب رحمه الله يمت بان زيادة ثم يستدرك ببقاء الحد فاسدا لذكر الخطاب الذي لا يناسب وصف القديم وكلا الامرين غير متجه . فاما زيادة لفظ القديم فلا فائدة فيها ولهذا تركه الامام فخر الدين لان بحث الاصولي عن الحكم الذي هو صفة للافعال من وجوب او حرمة او نحوهما التي هي اثر الخطاب والتي اطلق الخطاب عليها مجازا مشهورا صار حقيقة هرفية في المخاطب به عند الاصوليين . ولا شك ان زيادة لفظ القديم تنافي هذا المعنى فتصير الحكم هو الصفة النفسية وليست مرادة للاصولي والمراد به هذا اللفظ الدال على وجوب ونحوه او مدلول اللفظ ولا يرد قوله فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول لاننا نجيب بان لاتحاد لان احدهما حقيقة والآخر مجاز . وتشير تلك الزيادة ايضا الاسئلة الثلاثة الاولى من الاسئلة الخمسة التي اوردها المصنف على الحد وتعسف لدفعها . وتنافي ايضا قولهم في تعريف الفقه انه المكتسب من الادلة التفصيلية اذ الخطاب القديم لا يصح كونه مكتسبا . وتنافي ايضا جعله من اصول الفقه اذ الصفة القديمة لا ينبغي عليها فقه اذ لا طريق لتعريفها . واما التعبير بالخطاب فاننا ندفع اشكال

خرج هذا النوع . وقولي بالاقتضاء احتراز من الخبر فان قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس » كلام متعلق بافعال المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم ويدخل في الاقتضاء اربعة احكام اقتضاء الوجود بالوجوب او الندب . واقتضاء العدم بالتحريم او الكراهة . فبقى الا باحتمال تدرج قللت او التخيير لتدرج الاباحية وتكمل الاحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا وقبل ذلك لم يجمع

ان قلت : اولئك وهو لا يصلح في الحد قلت او واما لهما خمسة معان الاباحية والتخيير نحو اصحاب العلماء الزهاد فلك الجمع بينهما وخذ الثوب او الدينار فليس لك الجمع بينهما والشك نحو جاءني زيد او عمرو وانت تدري الآتي منهما . والابهام نحو ﴿ ٧٥ ﴾ جاءني زيد او عمرو وانت تعلم الآتي منهما وانما قصدت الابهام على السامع خشية مفسدة في التعيين .

والتنويح نحو العدد اما زوج او فرد اي العدد متنوع لهذين النوعين . قاوهنا للتنويح اي الحكم الشرعي متنوع لهذين النوعين فلا شك وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السؤال هذا حكم بالترديد لا ترديد في الحكم والثاني هو الشك دون الاول لانه جزم لا شك فان قلت : اذا سلمنا ان اولها خمسة معان فالمشركات لا تصلح في الحدود لاجلها قلت : قد تقدم في اول الكتاب في الكلام على الحد ان المجاز والاشتراك يجوز دخولهما في الحد اذا دل السياق او القرائن على تعيين المجاز او المشترك * وعلى الحد بعد هذا كله خمسة اسئلة احدها ان تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لانه صفة فعل العبد تقول فعل واجب وفعل حرام وصفة الحادث اولى ان تكون حادثا . وثانيها انما يعلل بالحادث فيقال حلت المرأة بالعقد وحرمت بالطلاق والمعلل بالحادث حادث . وثالثها انما يوصف بانها مسبوق بعدم فيقال حلت

المصنف الذي اورد له عليه باحد وجهين اولهما ان الخطاب وان كان يستدعي مخاطبا لكن لا يلزم لتحقيق الخطاب وجود مخاطب بل علم الله بوجوده لا فيما لا يزال كاف في صحة الخطاب بناء على قول جمهور الاشاعرة بان الامر يتعلق في الازل بالمعدوم وان الله آمر وناه في الازل وان الكلام متنوع . وثانيهما ان التحقيق ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا ولا يتنوع لان كلامه تعالى واحد وانقسامه الى انواع الخطاب باعتبار التعلق الا انهم يختلفون في هذا التعلق هل هو حادث كتعلق الارادة والقدرة وهو مختار ابن سعيدي فيما نقل عنه ابن الحاجب وصاحب المواقف ومال اليه ام هو ازلي وتعلق الامر ونحوه بمن خوطب به تعلق معنوي والصواب الاول واليه مال جمع من المحققين فالامر وغيره انواع للكلام بحسب التعلق لا بحسب اصل الماهية كما في المواقف وعليه فهي انما تكون عند وجود المخاطب بسبب الخطاب . وبهذا يجتث ما غرسه المصنف رحمه الله من عروقه * قوله وعلى الحد بعد هذا خمسة اسئلة الخ * انما هي في التحقيق ثلاثة ولكن واحد منها يتوجه بثلاثة توجيهات السؤال الاول ان ومحدوث الحكم لانه يوصف به فعل العبد ولانه يعلل بالحوادث ولانه يوصف بسبق العدم والجميع ينافي القدم . الثاني انه تعلق بفعل غير المكلف فلا ينعكس التعريف . ثالث انه لا يشمل خطاب الوضع فلا ينعكس التعريف ايضا اما الاول توجيهاته فدفعه بما قدمنا في ابطال وصف الحكم بالقدم وبه نستغني

اذا بعد ان لم تكن حلالا والمسبوق بالعدم حادث . ورابعها انه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعا كاجاب مان على الصبيان والمجانين في اموالهم . وخامسها انه غير جامع لخروج احكام الوضع عنه وهي نصب الاسباب كالزوال بوب الظهور والشروط كالحول شرط للزكاة والموانع كالحيض يمنع من الصلاة . والتقدير ان الشرعية وهي اعطاء المعدوم

حكم الموجود كقدر الملك المعتقد عنه في الكفارة حتى يبرأ من الكفارة ويثبت الولاء له. وتقدير تقدم الملك في المدة المقبول خطأ في ملكه قبل موته بالزمن الفردي حتى يصح أن يورث عنه. وإعطاء الموجود حكم المعلوم كقدر نقي الإباحة الصابقة في الأمة بردها بالعيب. وتقدير عدم الطلاق في حق المطلق في المرض عند مالك رحمه الله تعالى حتى ترث مع السنونة وهو كثير في الشرع وقد ثبت في كتاب «الأمية» أنه لا يخلو ﴿٧٦﴾ باب من الفقه عنه والجواب عن الأول أن

الشيء قد يوصف بما ليس قائماً به كقولنا في قيام الساعة أنه مذكور ومعلوم بذكر قام بنا. وعلم قام بنا ووصف الفعل بالأحكام من هذا القبيل وإنما يلزم الحدوث من الصفة في الحادث إذا كانت تقوم به كالسواد والياض والأقوال المتعلقة بالأقوال لا تكون صفات لها والالكان القول صفة للمعلوم والمستحيل فانا نخبر عنه وإذا قال السيد لعبد اسرج الدابة فقد وجب عليه الاسراج والاسراج واجب عليه بالاجاب قام بالسيد دون الاسراج وكذلك إذا أباحه له. وعن الثاني أن علل الأحكام معرفات لا مؤثرات والمعرف يجوز أن يتأخر عن المعرفة كما عرف الله تعالى بصنفته. وعن الثالث أن معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً أنها وجدت الحالة التي تتعلق بها الحل في الازل وهي حالة اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع فإن يتعلق في الازل

عمات كلف به المصنف لدفعها وإما البقية فتأتي ﴿٧٦﴾ قوله والجواب عن الأول الخ التحقيق أنه لا يصح وصف شيء بما ليس قائماً به لأن من لم يتم به وصف لا يشتق له منه اسم الا عند المعتزلة الذين جوزوا اطلاق المتكلم عليه تعالى مع أن الكلام عندهم قائم ببعض الحوادث وما نظر به المصنف من اطلاق المعلوم على قيام الساعة لا يتم لأن اطلاقه عليه حقيقة لعلمنا به ولا يلزم الوجود لتحقيق المعلومات إذ العلم يتعلق حتى بالمستحيل وكون العلم به قائماً بنا لا يضر في اطلاق معلوم عليه إذ انما وصف بالمعلومية وهي قائمة به والقائم بنا هو العالمية كما لا يخفى بالكسر لا ترى أنك تقول زيد مضروب والضرب صادر من الضارب لا منه. فالوجه ابطال السؤال بأن حلال صفة الفعل الذي ثبت له الحل أو كان في الحل كما يقال حي حلال وفلان حلال أي ليس بمحرم بحجج أما وصف الله فبالتحليل والتجريم وهذا مناط الفرق ونحن وإن كنا نلتزم حدوث الخطاب بالمعنى المراد للاصوليين في تعريف الحكم كما قدمنا في طالع الفصل فلا يرد حينئذ السؤال لكننا اردنا أن نحقق اطلاق الوصف من تحليل وتجريم ولذا لا نجيب عن السؤالين بعد كما تقدم ﴿٧٦﴾ قوله وعن الرابع الخ ﴿٧٦﴾ جواب صحيح فحيثما ورد ما يقتضي تعلق خطاب بفعل غير المكلف في الشرع فهو محمول على تنبيه اولياء الامور على حكم ذلك الفعل فهو مركب من

أنه كان متعلقاً بهذه الحالة فالحدوث في المتعلق لا في المتعلق بكسرها ولا في المتعلق خلافها لمن قال ان يتعلق حادث وقد صرح بذلك تاج الدين (١) في الحاصل وغيره فإن الذي يحيل حصول علم في الازل بالمعلوم يحيل حصول أمر في الازل بلامور وإذا كان له أمور فله اختصاص وذلك الاختصاص هو التعلق بالتعلق قديم وعن الرابع أن الوجوب في تلك

(١) موالفة تاج الدين محمد بن حسن الارمني المتوفى سنة ٦٥٦ وكتابه الحاصل هذا هو اختصار المصنف لاراضي مصحح

سؤال صحيح والحد ليس
جامعا لكل ما هو حكم
شرعي بل احد نوعيه خاصة
وهو احكام التكليف
أما الوضع فلا. وهي
احكام لا تعلم الا من قبل
الشرع تعبدنا الله تعالى باتباعها
فلا يجب بعد الزوال قيد
في الوجوب وهو غير
الوجوب المطلق وسبب
الزوال حكم شرعي وتختلف
فيه الشرائع. فالحق ان
تقول في الحد «الحكم الشرعي
هو كلام الله القديم المتعلق
بافعال المكلفين على وجه
الاقتضاء او التخيير او ما
يوجب ثبوت الحكم او
انتفاء» فما يوجب ثبوت
الحكم هو الاسباب وما
يوجب انتفاء هو الشرط
بعدمه او المانع بوجوده
فتجتمع في الحد او ثلاث
مرات وحديث يستقيم
ويجمع جميع الاحكام
الشرعية. وهذا هو الذي
اختاره ولم أر أحدا ركب
الحديث التركيب (واختلاف
في اقسامه فقل خمسة
الوجوب والتحرير والندب
والكراهة والاباحة. وقيل
اربعة والمباح ليس من
الشرع. وقيل اثنان التحريم
والاباحة وفسرت بمحواز

خطاب وضع وهو فعل غير المكلف المجهول سببا او نحوه ومن خطاب
تكليف وهو اجراء ولي الامر ما نبت اليه في ذلك الحكم فجواز
يسع وضمان تلفه وزكاة ماله من هذا القليل. واما امره بالصلاة في الحديث
الصحيح وامره بالاستئذان في قوله تعالى الصبي ليستأذنكم الذين ملكت
ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم فبمعنى امر ولي الامر بارشادة
لذلك وتعويده عليه فاندفع ما رد به صدر الشريعة هذا التعريف كما اشار
له صاحب التلويح. وما اوردنا عليه عز الدين ابن عبد السلام كما اشار له
الشهاب البرلسي وقد شمل ذلك كله قول المحلي «ولي الصبي والمجنون
مخاطب باداء ما وجب في ما هما وصحة عبادة الصبي ليس لانها مأمور بها
بل ليعتاد بها فلا يتركها بعد بلوغه اه» وهذا يغني عما اطال به ابن قاسم في
حاشيته هاته العبارة. وقد يورد هنا ايضا ان خطاب الوضع بعضه ليس متعلقا
بافعال المكلفين كالزوال ومرور الحول ويجب عنهما بان المراد بالتعلق يتعلق
مباشرة او بواسطة * قوله وعن الخامس الخ اعترف المصنف بوروده
وابطل جمع الحد واعتذر ابتداء في طالعة كلامه بانه تبع فيه الامام الرازي
اذ عرفه في المحصول بمثل تعريفه هنا اي بزيادة لفظ بالاقتضاء او التخيير
وهي التي اثارت هذا الايراد وهذا التعريف للمتقدمين وقد اورد عليه جماعة
من المعتزلة هذا الايراد الخامس وتردد الاصوليون في الجواب فمنهم من
التزم صحة التعريف مع تلك الزيادة ومنع دخول خطاب الوضع في
الحكم نظرا الى كون الحكم يقع صفة لافعال المكلفين كالوجوب ونحوه

الاقدام الذي يشمل الوجوب والندب والكراهة والاباحة وعليه يتخرج قوله عليه الصلاة والسلام ابغض المباح
الى الله تعالى الطلاق فان البغضة تقتضي رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوي محال (الاول هو

المشهور ومنشأ الخلاف في ان المباح هل هو من الشرع ام لا اختلافهم في تفسير المباح فمن فسر به ففسره بنفي الحرج ونفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع ﴿ ٧٨ ﴾ ومن فسر بالاعلام بنفي الحرج

والاعلام به انما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا وتفسير الاباحة بنفي الحرج مطلقا حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين فاذا اندرج فيها المكروه ويكون الطلاق من اشد المكروهات فيهم الحديث حيثئذ والا يتعذر فهمهم لان افعال في لسان العرب لا يضاف الا لجنسه فلا تقول زيد افضل الحمير وابغض صيغته تفضيل وقد اضيفت الى المباح المستوي الطرفين فيكون المبعوض بل لا بغض مستوي الطرفين (وهو محال) فالواجب ما ذم تاركه شرعا . والمحرر ما ذم فاعله شرعا . وقيد الشرع احتراز عن العرف . والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم . والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم . والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع تنبيهه ليس كل واجب يشاب على

والخطاب المأخوذ جنسا في تعريفه انما اريد منه المخاطب به وهو المنوع الى وجوب ونظائره وليس خطاب الوضع في شيء من ذلك وكأن اهل هذه الطريقة ينحون منحى عدم اطلاق اسم الحكم على خطاب الوضع في اصطلاح الشرع . ومنهم من رد خطاب الوضع الى خطاب التكليف وهذا ظاهر صنيع الامام في تعريفه في المحصول اذ تاول خطاب الوضع بانه آثر الى اننا متى علمنا ان الله اوجب او حرم يريدانه دليل الحكم وليس حكما قال « المراد من كون الدلوك سببا اننا متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلاة ولا معنى لهذه السببية الا الاجاب » ساق هذا في دفع ايراد المعتزلة كما صرح به المصنف في شرح المحصول . وفيه ما فيه اذ ليس الاجاب الذي تؤذن به السببية هو عين اجاب الصلاة لتقرر لا بغير ذلك بل السببية معينة لوقت ذلك الاجاب على وجه التعريف به والتنبيه اليه على ان هذا الايات في الموانع وبعض الشروط . ومنهم من اعترف باختلال جمع التعريف وبان خطاب الوضع من قبيل الحكم فزاد لفظ « او الوضع » مثل ابن الحاجب والمصنف هنا في الشرح وفي شرح المحصول وهو الصواب وهو ظاهر صنيع الامام في مبحث تقسيم الحكم من المحصول اذ قسمه الى خطاب تكليف وحسن وقبح وخطاب وضع . والظاهر ان الامام يعتمد دخول الوضع في الخطاب كما يفصح عن ذلك صنيعه في التقسيم وكما يشير اليه جعل المصنف الايراد الخامس موجبا للاعتراف بقصور الحد دون ان

فعله ولا كل حرام يشاب على تركه . أما الاول فككفقات الزوجات والاقارب والدواب ورد المنصوب والودائع والديون والعواري فانها واجبة فاذا فعلها الانسان غافلا عن امثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حيثئذ . وأما الثاني فلان المحرمات يخرج الانسان عن عهدتها

يصححه بانه مذهب للامام . فان قلت كيف تستقيم نسبة هذا الامام
وقد تقدم انه رد ايراد المعتزلة بمنع دخول خطاب الوضع في الحكم
قلت : يمكن ان يعتذر عنه بانه اورد على وجه المنع في الجواب ولا يلزم
ان يكون المنع موافقا لمذهب المانع كما تقرر في آداب البحث وعلى تسليمه
فهو آئل الى خطاب التكليف كما اشار له الامام في التعريف .

❦ الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة ❦

هي خمسة اثنان منهما يعرضان للعبادة من حيث وقوعها في وقتها
المعين لها شرعا فتسمى اداءا وبعدها فتسمى قضاء واثنان يعرضان من حيث
اشتغالها على ما شرط فيها فتسمى مجزئة والوصف الاجزاء او لا وتسمى
باطلة وينشأ عن البطلان طلب الاعداء فذلك الوصف الخامس . اما الاثنيان
بها قبل وقتها فهو اتيان بما لم يجب فلا يسقط الواجب فلذلك لا يسمى
ادائها مرة ثانية بعد اعادة وقد اجيز في بعض الاشياء وقوعها قبل وقتها
اذا سبقه سببه او سبب سببه كالكفارة قبل الحنث لان سببها الاول اليمين
واذان الصبح في السادس الاخير من الليل للايقاظ ❦ قوله لمصلحة الشيخ ❦
متعلق بالمعين وهو زيادة على الحد ولا تصالح ان تكون فصلا من فصول
الحد للاخراج كما قصد المصنف لان الوقت لا يكون معينا شرعا الا وفيه
مصلحة فوجود المصاحبة مساو للتوقيت فلا يصح ان يكون اخض منه
حتى يكون فصلا للاخراج وستعلم عدم الاحتياج لذلك . ثم تعين الوقت
اما بتحديد لا كوقت الصلاة ووقت الحج : واما بتعليقه على وصف او حالة
كوقت العدة ووقت قضاء القاضي عند نهوض الحجة . واما بايكاله الى

بمجرد تركها وان لم يشعر
بها فضلا عن القصد اليها
حتى ينوي امتثال امر الله
تعالى فيها فلا ثواب حينئذ
نعم . حتى اقترن قصد الامتثال في
الجميع حصل الثواب ❦
قوله ما دم فاعله عليه اشكال
من جهة انه قد لا يفعل فلا
يوجد فاعله ولا الذم المترتب
عليه . وكذلك قولهم تاركه
قد لا يوجد تاركه بان
يفعل الواجب وهو كثير
فتخرج هذه الصور كلها من
الحد فلا يكون جامعا
وجوابه : ان التحديد قد يقع
بذوات الاوصاف كقولنا ما
رجح فعله على تركه وقد يقع
بجسيات الاوصاف نحو هذا
ومعناه هو الذي بحيث اذا
ترك ترتب الذم عليه وهذه
الحثية ثابتة له فعل او ترك
فتنبه لهذه القاعدة فهي غريبة
وقد بسطتها في شرح
المحصل

❦ الفصل الرابع عشر في
اوصاف العبادة وهي خمسة
الاول الاداء وهو ايقاع العبادة
في وقتها المعين لها شرعا ❦
لمصلحة اشتمل عليها الوقت

تعيين المكاف كوقت النذر ووقت النافلة غير الراتبية لأنها تجب عند
 شروع المكاف فيها على المذهب . ثم المصلحة التي في الوقت اما ظاهرة
 كالخصاد لزكاة الحبوب فان مصلحته هي شدة احتياج الفقير عند مرور
 الحول الزراعي لنفاد ما عسى ان يكون ادخرا في عامه . واما خفية
 مستنبطة كالحول لزكاة النقدين وهي مواساة الفقير . واما تعبدية وهي
 ما لم يظهر تمام حكمته كوقت الظهر ووقت الصوم . وهذا القسم
 مقول عليه بالتشكيك وليس هنا محل بسطه . اذا تقرر هذا فالمأمورات
 على الفور وقتها هو زمن الخطاب بها فايقاعها فيه اداء وبعده قضاء لا محالة
 ودعوى المص انها لا توصف باداء ولا قضاء غريب ولعله اصطلاح لم
 نطلع عليه ونحن نلتزم وصفها بالاداء والقضاء فيندفع نصف الايراد .
 ثم الوقت لاشتماله على المصلحة كما قررنا لابدان يكون مضبوطا معينا لان
 معرفة المصلحة يعين على ضبط الوقت في كثير من الاوقات المنوطة باوصاف
 واحوال كما قدمنا ولذلك كانت الاوقات مقصودة مع المأمورات المظروفة
 لها حتى لم يصح تقديمها عليها وحتى عوقب على تاخيرها عنها بلا عذر
 غالبا . اما فروض الكفايات فانها ليست لها اوقات معينة مقصودة بل
 ان لها أزمانا لازمة لا يقاعها لاستحالة وقوع فعل في غير زمان . وبهذا
 اندفع النصف الثاني من الاشكال الذي اوردته المصنف هنا وبسطه في
 الفرق السادس والستين وسلم له ابن الشاطو وتوهم هنا وهناك ان زيادة
 قيد لمصلحة يدفع ذلك كله وقد رايت انه مستغنى عنه . كما يندفع ما اوردته
 المص آخر ذلك الفرق من خروج النوافل والحج من التعريفين لما عرفت

لنا في وقتها احتراز من القضاء وقولنا شرعا به احتراز من العرف وقولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين وقت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر بوصف يكون اداء في وقته ولا قضاء بعد وقتها وكم من بادر لازالة منكر وانقاذ غريق فان المصلحة لنا في نفس الانقاذ سواء كان في هذا الزمان او في غيره واما تعيين اوقات العبادة فبحسب مقتضى انها لمصلحة في نفس مر اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها وهكذا كل تعبد في عبادة انا لا نعلم مصلحة لا انها ليس في نفسها مصلحة طردا لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل . فقد تباين ان التعيين في الفور بالتكميل مصلحة المأمور به . وفي العبادات لمصلحة في الاوقات فظهر الفرق في قولنا اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر ليس كذلك بل قال القاضي ابو بكر رحمه الله لا بد من زمان لسماع الضيعة مان لتفهيم معناها وفي اثبات يكون الامثل وهو متجه لا تنافي المخالفة فيه . وقولي طردا لقاعدة الشرع في ناية مصالح العباد على سبيل التفضل ﴿ ٨١ ﴾ احتراز من قول المعتزلة انما تعالى يراد بها على سبيل الوجوب العقلي ويستحيل عليه تعالى

خلاف ذلك وعند اهل الحق له ان يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ومثال ما ذكرته ان ملكا لو كانت عاداته ان لا يخلع الا خضر الا على الفقهاء فرائضه خلع اخضر على من لا نعرفه اعتقدنا انه فقيه لقاعدة ذلك الملك ولما استقر بنا الشرائع وجدناها مصالح ولا يأمر الله تعالى فيها الا بخير ولا ينهى الا عن ضرر ووجدنا اشياء امر نعلم ماهي وهي قليلة بالنسبة لما علمناه قلنا هي من جنسها مصالح كتعيين رمضان للصوم والاقوات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والحدود وغير ذلك وغير قیود الجماعة بسبب انهم يقولون الاداء ايقاع الواجب

مما قدمنا لا في تحرير معنى الوقت وتقسيمه فانتبه اليه ﴿ قوله احتراز من العرف الخ ﴾ اي فيما لو تعلق بتعيين عبادة كعرف تونس باخراج الزكاة في عاشوراء وكتعيين صلاة ركعتين بقراءة ودعاء في الاربعاء الاخيرة من صفر ونحو هذا مما لا اصل له في الشرع وكثير من هذا النوع مبسوط في كتاب الاعتصام في الفصل السادس عشر من الباب الخامس ﴿ قوله والجواب ان القضاء في اللغة نفس الفعل الخ ﴾ اي اتمام الفعل ونحوه وانقضى مطاوعه ثم يستعار من بعض معاني الاتمام المشتهرة الى اشياء اصطلاحية فن قضاء الدين استعير قضاء العبادة . ومن قضاء الفعل استعير القضاء لحكم الحاكم ﴿ قوله وعليهما مسرودتان الخ ﴾ المسرودة الدرع والسرد حلق الدرع . وداود هو النبي داود بن يسي من سبط يهوذا عليه السلام وكان اليه ملك بني اسرائيل بعد موت شاول ملكهم الذي قاتل الكنعانيين في فلسطين وهو الذي يسميه العرب طالوت وذلك سنة ١٦٧٦ قبل الهجرة وكان

خارج وقته فيرد عليهم الطم والرم من الصور التي ذكرناها في الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه شرع لمصلحة فيهما يتقضى هذا الحد بان العلماء يقولون حجة القضاء مع ان وقتها غير معين بالتفسير المتقدم وتسميتهم ما ادركه المسبوق من الصلاة اداء وما يصليه بعد الامام قضاء فيقولون هل يكون قاضيا فيما فاتناه او باننا خلاف للعلماء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض مع انها في وقتها وقد سمعنا الله تعالى قضاء والجواب في ان القضاء في اللغة نفس الفعل كيف كان كقول الشاعر وعليهما مسرودتان قضاها داود ارضع السوابع تسبع . فسمى فعله المزريات قضاء ليس المسمى اللغوي هو المحدود بل الاصطلاحي فلا يرد اللغوي عليه وهو الذي في الآية واما قضاء الحج وصلاة

المسبوق فهو اصطلاحى غير ان الجواب عنه ان القضاء في اصطلاح العلماء له ثلاثة معان : احدها ايضاح الف
الواجب خارج وقتها كما تقدم تحريره . وثانيها ما وقع بعد تعيينه بسببها والشروع فيه وهذا هو القضاء في الح
لانها لما احرم بها وتعين بالشروع سمى بعد ذلك قضاء . وثالثها ما فعل على خلاف نظامه ومنها قضاء الله
فان وضع الجهر في صلاة المغرب مثلا ان يكون قبل السرفاذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على خلاف نظامه
كان اللفظ مشتركاً بين ثلاثة معان وحددنا احدها لا يرد عليه الباقي ﴿ ٨٢ ﴾ نقضاً لاختلاف الحقائق كما ان

حدا لحدقة الباصرة لا يرد
عليه الذهب نقضاً لانه يسمى
عيناً (تنبيه) لا يشترط في
القضاء تقدم الوجوب بل
تقدم سببها عند الامام
والمأزني وغيرها من
المحققين خلافاً للقاضي
عبد الوهاب وجماعته من
الفقهاء فان الحائض تقضي ما
حرم عليها فعله في زمن
الحيض والحرام لا يتصف
بالوجوب وبسط ذلك ذكرته
في الفقه ثم تقدم السبب قد
يكون مع الانتم كالتعمد
المتعمد وقد لا يكون
كالنائم والحائض والمأزني
لانهم قد يكون من جهة
العبد كالسكر وقد لا يكون
كالحيض وقد يصح معه
الاداء كالمرض وقد لا يصح
أما شرعاً كالحيض أو عقلاً
كالنوم) قولى خلافاً للقاضي
عبد الوهاب معناه انه قال
ان الحيض يمنع من صحة
الصوم دون وجوبه فاشترط
في خصوص هذه الصورة
تقدم الوجوب مع السبب
ولم يجعل ذلك شرطاً عاماً
واقفاً الحنفية غير انهم
صرحوا بأن الصوم واجب

طالوت قد زوج سيدنا داود ابنته لما قتل داود ملك الفلسطينيين
المسمى جالوت وجعل قصبة ملكه اورشليم وتوفي سنة ١٦٤٩ قبل الهجرة
عليه السلام واشتهر بصنع الدروع السوانغ وهي جمع سابعة التي تستر غالب
الجسم لطولها . ولفظ صنع في البيت بوزن فعل احد امثلة المبالغة اي
كثير الصنع . وتبع على وزن سكر والجمع تبابعة فعاظمت مثل المبالغة
والبرامكة وهو لقب ملك اليمن من حمير ولقب تبعاً لانه يتبعه الملوك
والاقيال الذين على جهات اليمن ومخالفه ولا يطلق هذا اللقب الا على من
ملك اليمن والشجر وحضر موت والا فهو قيل او ملك وانما جعل الشاعر
تبعاً صانعاً للسوانغ لامرأه بذلك على وجه المجاز العقلي وتبع المراد هنا
هو الذي اشتهر اخيراً عند العرب وورد ذكره في القرآن وهو اسعد ابو
كرب الذي غزا في بلاد العرب ودخل مكة ويثرب وكسا الكعبة وهو اول
من كساها وتدين باليهودية وهو آخر من اشتهر من تبابعة مملكة اليمن
الكبرى ثم انحلت عراها بعد موته لما اشرف سد مارب على الخراب وابتدأ انجلاء
قبائل العرب ونزوحهم منها الى جهات الجزيرة وبقي في ابنائه ملك مملكة
اليمن الصغرى الناشئة بعد هجوم سيل العرم وتفرق قبائل سبا وقد ورد في
الحديث النهي عن سبه وكانت وفاته في السدس الثاني من القرق السادس
قبل الهجرة على التقريب ﴿ قوله تنبيه لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب الخ ﴾

عليها وجوباً موسعاً والقاضي وغيره لم أرى تعرض لوصف التوسعة في ذلك . احتج القائلون بالوجوب بامور
أحدها عمومات النصوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيها انها تنوي قضاء رمضان فلو لا تقدم الوجوب

والالكان (١) هذا واجبا مبتدأ فلا حاجة لاضافته لرمضان . وثالثها انه مقدر بقدر الفسائت من رمضان فاشبهه بتقدير
 قيم المتلفات بها فيكون بدلا كالقيمة بدلا من ﴿ ٨٣ ﴾ المتقوم ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام المتلف
 ولذلك سميت قيمة والجواب

عن الاول : ان ظواهر
 النصوص معارضة بادلة
 العقل القطعية فان الصوم
 حرام راجح الترك وما كان
 راجح الترك لا يكون
 راجح الفعل قطعا وكيف
 يتصور فيمن منع من الفعل
 ان يلزم بذلك الفعل البناء
 على تكليف ما لا يطاق
 وليس واقعا في الشريعة
 واذا تعارضت القواطع
 والظواهر قدمت القطعيات .
 وعن الثاني ان العبادة لا بد
 لها من نية مخصوصة مميزة
 لها عن غيرها وهذا القضاء
 ليس نقلا ولا كفارة ولا
 نذرا ولا تجديد سبب
 فتعين اضافته لذلك السبب
 فلم يبق له معين الا اضافته
 لرمضان ليميز عن غيره
 لا لانه تقدمه وجوبه وعن
 الثالث ان التعذر في رمضان
 جعله الشرع سببا لوجوب
 ما هو قدره فذلك تبعه
 في المقدار لا لتقدم الوجوب
 لان السبب كذلك نصبه
 الشارع . قالت الحنفية : لا يرد
 علينا مصادمة الوجوب
 والتحريم في زمن واحد
 لاننا نعين زمن الحيض

(١) الظاهر اسقاط والا
 وعبارته في الفرق ٦٨ « ولو لا

وجد الوجوب لا محالة من غير نظر الى ما يحق به من تخلف شرط او
 وجود مانع ولو توقف الوجوب على ذلك لما وجب فعل من الافعال
 المشروطة حتى ياتي المكلف بالشرط وهذا باطل والتحقيق ان الوجوب نوعان
 وجوب بمعنى تعلق طلب الفعل من المكلف على هيئته المطلوبة شرعا
 باستكمال ما يتوقف عليه وهو الذي ينشأ عنه القضاء وهو الذي يحصل
 بحصول السبب ووجوب اداء ذلك الفعل وهو الذي لا يحصل الا بعد
 استكمال ما يتوقف عليه ويكون موسعا وغير موسع وقد يكون ممنوعا
 عند حصول المانع فالمنع من الاداء انما ينافي الوجوب بالمعنى الثاني لا
 بالمعنى الاول . والاول هو مراد القاضي عبد الوهاب واما دعوى الوجوب
 الموسع فيرد عليها انه لا ينافي الفعل اول الوقت والحايض ممنوعة من
 الصوم كما اشار له المصنف فيما ياتي الا ان يريدوا بالتوسعة ان ما كان
 ضيقا عليها قد اتسع فيشاركها المريض وكلام المصنف هنا مقتضب من
 كلامه في الفرق ٦٨ ﴿ قوله والجواب عن الاول ان ظواهر النصوص
 معارضة بادلة العقل الخ ﴾ قد وضع من اختلاف الوجوبين ما يكفي
 لدفعه ﴿ قوله فلم يبق له معين الا اضافته لرمضان الخ ﴾ قضيت انها لو
 نوت غير رمضان لصح وهو باطل على انه لا معنى لتمييز عبادة عن غيرها
 باضافتها لعبادة اخرى فلا بد من الاعتراف بان رمضان اختصاصا زائدا
 بصومها وهذا الجواب تكلف ﴿ قوله وعن الثالث ان التعذر في رمضان
 جعله الشارع سببا لوجوب ما هو قدره الخ ﴾ يريد ان الشرع

تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم رمضان تعلق ككتبه صاحب

الموجوب بل قلناه هو على التوسعة بخلاف القاضي عبد الوهاب قات وان ﴿ ٨٤ ﴾ لم يرد عليهم هذا الاشكال يرد على

ان الواجب الموسع شأنه ان يفعل في اول الوقت ان شاء المكاتب وهذه لو ارادت ان تصوم في زمن الحيض منعت قلم يبقى للوجوب ظرف الا بعد الحيض وهو منفق عليه فذكر التوسعة مغالطة لا يحصل منها طائل فتعين اما مذهب القاضي او مذهب المازري بعدم الوجوب مطلقا وهذه الحجاج واجوبتها مبسطة في الفقه في كتاب الذخيرة وقولي المزيل للآثم قد يصح معه الاداء كالمرض والمريض قسمان تارة يسقط الوجوب لاجل قرط المشقة لطفًا بالمكلف من غير فساد عضو ولا نفس فهنا يصح معه الاداء كالصلوات الخمس جزما وتارة يكون الصوم محرما يقضي لهلاك النفس او عضو فلهذا قال الغزالي في المستصفى يحتمل اذا فعل لا يجزيه عنه لانه حرام والحرام لا يجزيه عن الواجب ويحتمل تحريمه على الصلاة في الدار المغصوبة فانها تصح لانه مطيع لله تعالى بصومه وجان على النفس بالفساد كما جنى الغاصب على منافع المغصوب وفيه احتمال فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس وقد لا توصف بهما كالنوافل وقد توصف بالاداء وحده

او جب صوما الشهر هو مقدار رمضان فمن تيسر له رمضان وجب عليه وان تعذر عليه فعليه مثله وقد راعى من تلك السنة فيكون ذلك المشار اليه بقوله تعالى « فعدة من ايام آخر » ويرد عليه ان التقدير بـ رمضان هو معنى كون الوجوب متعلقا به على انما سبب وثلا ذلك ان التقدير بمطلق شهر اذ ليست لـ رمضان زينة في العدد على بقية الاشهر حتى يناط التقدير به ولو جب الصوم على من اغمى عليه يوما كاملا من رمضان لانه مطالب بيوم لا بعينه واللازم باطل ولو جب الصوم على من بلغ بعد رمضان وهو ايضا باطل اللهم الا ان يقال ان معنى جعل رمضان سببا لانه مبتدأ اوقات تسلك وجوب الصوم بالمكلفين فيندفع بهذا بحثنا الثالث وهو استلزام وجوب الصوم على من بلغ بعد رمضان لان رمضان مبدأ سنة الصوم ويندفع بحثنا الاول وهو ان ليست لـ رمضان زينة على بقية الاشهر لان زينته ح هو كونه مبدأ السنة واول وقت تعلق فيه الوجوب فالمناسب ان يكون التقدير على قدره ان كان تسعة وعشرين او ثلاثين كما يكون الاخر ارجح من الجواب في الزكاة معتبر اخيه مقدارها يوم خصاها فان نقصت بعد ذلك او سرت وجب الاداء على ما كانت عليه وقت وجوبها الا ان سلق آية الصوم ياتي هذا قوله ويحتمل تحريمه على الصلاة في الدار المغصوبة الخ ﴿ بينهما فارق يمنع القياس وهو ان الصلاة في الدار المغصوبة ليست الصلاة هي جهة التحريم اذ الغصب حاصل بدونها بخلاف هذا الصوم فاهلاك بسببه فهو اولى بحكم الحرمة للمناسبة ﴿ قوله فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء الخ اعلم انما اذا كان مقصد الشريعة من العبادة فعل فاعلمها

لحكمته تنفع الفاعل ظاهرا او باطنا عاجلا او آجلا وجب
 قضاؤها وان كان القصد منها وقوعها فقط لسبب ما يقتضيها فهي لا تقضى
 اذا زال السبب اما بفعل البعض لها وحصول المراد منها شرعا كفروض
 الكفايات واما لا نقضاء سببها كالجمعة لان حكمته وسببها الاجتماع الخاص
 مع الامام فلا فائدة في اعاتها وقد تاخذ العبادة شبهين كصلاة العيدين
 فلها شبه بالجمعة من جهة الاجتماع وهو يفوت ولها شبه بالصلوات
 ذوات الاسباب لان فيها شكر الله على تمام الصوم او الحج فاشبهت
 الصلوات الخمس فتقضى عند الشافعي ولا تقضى عندنا ﴿ قوله وعلى
 الجمعة اشكال من جهة ان العرب لا تصف الخ ﴾ قصد الاشارة الى ما
 تقرر في الفلسفة من عدم صحة اطلاق اسم العدمى الاعلى قابل ملكته
 بنفسه او بنوعه او بجنسه القريب او البعيد كالكوسج اسم عديمى لان
 العدم داخل في مفهومه وهو عدم الالحية يطلق على الرجل وعلى المرأة
 لقبوها اياها بنوعها وكالعمى للمقرب لان جنسها القريب وهو الحيوان
 قابل للبصر وكالسكون للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل للحركة .
 والعرب كغيرهم من الامم لا تسوغ اطلاق اسم العدم الاعلى قابل ملكته
 بنفسه ولذلك يسمى هذا القسم العدم والملكة بالمعنى المشهور لانه المشهور في
 الاستعمال بخلاف الاقسام الاخرى فالعدم والملكة فيها بالمعنى الحقيقي
 اي الراجع للحقيقة والواقع . فاطلق المصنف على الملكة اسم الضد على
 اصطلاح المتكلمين الذين لا يشتون تقابل العدم والملكة ويدرجونه
 في التضاد ولكن كان عليه التفصيل اذ ليس كل ضد يشترط في اطلاقه

كالجمعة والعيدين ﴿ تمثيلي
 بالعيدين انما هو على مذهب
 مالك رحمه الله والا فالشافعي
 واحمد رضي الله عنهما يقولان
 بالنقض ايضا في العيدين وكل
 صلاة نافلة لها سبب * وعلى
 الجمعة اشكال من جهة ان العرب
 لا تصف الشيء بصفة الا
 اذا كان قابلا لضدها فلا
 يقولون للحائط انه اعشى
 وان كان لا يبصر لانه لا
 يقبل البصر عادة وكذلك
 لا يقولون له اصم لانه لا
 يقبل السمع ولذلك قال
 الامام فخر الدين في
 المحصول ان العبادة لا
 توصف بالاجزاء الا اذا
 امكن وقوعها على وجهين
 الاجزاء وعدمها اما على
 وجه واحد فلا كمعرفة
 الله تعالى كذلك ههنا لما
 كانت الجمعة لا تقبل القضاء
 ينبغي ان لا توصف بالاداء
 ويحتمل ان يجاب عنه بان
 الامتناع المعتبر هو العقلي
 كالمعرفة او العادي كالجدار
 واما ههنا فالجمعة قابلة عادة
 وعقلا ايضا ان يدخلها القضاء
 لكن الشرع هو الذي منع
 فالمنع الشرعي اخفض رتبة
 في اطلاقات اللغات فان اللغات
 انما تبني على ما هو معهود

قبول محله للضد الآخر وان اراد مذهب الحكماء فعليه التفصيل ايضا
لاختصاصه بالعدم والملكية بالمعنى المشهور دون الحقيقي فامثلة
المصنف هي الدالة على مرادة دون عبارته على ان المشروط هو اطلاق
اسم العدم ووصف الجمعة بالاداء من اطلاق اسم الملكية وهو ليس مشروطا
فان الله تعالى يوصف بالعلم وانما يرد الاشكال لو اطلق عليها وصف القضاء
ان فسرنا القضاء بانعدام الاداء على ان التحقيق ان القضاء والاداء كليهما
من اسماء الملكات اذ لم ياخذ في مفهوم احدهما عدم الآخر ﴿ قوله
الرابع الصحة وهي عند المتكلمين ما وافق الامر الخ ﴾ تعريف
المتكلمين يناسب كون الصحة توصف بها الفرائض والنوافل وقول
الفقهاء ما اسقط القضاء لا يشمل الا الفرائض وتعريف الفقهاء يناسب بعض
انواع الصحة الواقعة مع النهي كصوم المريض الذي يخاف الهلاك ومعنى ما
وافق الامر ما لم يتضمن مخالفة في ذاته ولا في لوازمه التي هي اشدها
تعلقا به فالصلاة المنهي عنها كالتى فقدت شرطا او اشتملت على مانع غير
صحيحة وكذا الصلاة في الاوقات المحرمة والمكروهة غير صحيحة
لان الامر الذي للندب لا يتناولها فهي غير مثاب عليها كما نقله حاولو في
شرح جمع الجوامع عن ابن رشد عند قول السبكي « مسئلة مطلق الامر
لا يتناول المكروه » واذا كانت غير مثاب عليها لم تكن صحيحة لان
الصحة والثواب متلازمان في النوافل اذ لا معنى لصحتها الا الثواب
اما الفوائت فتقع في كل وقت وتصح للنص عليها بخصوصها . واما الصلاة
في المكان المفضوب او بشوب حرير فتصح لان النهي لم يتعلق

بالعقل والعادة واما خصوصيات
الشرائع فامور لا تخطر
بال واضع اللغة حتى تقع
وقد لا تقع فلا تبني عليها
قواعد اللغة العامة (الثالث
الاعادة وهي ايقاع العباد في
وقتها بعد تقدم ايقاعها على
خالف في الاجزاء كمن صلى
بدون ركن او شرط . او في
الكمال كصلاة المنفرد) هذا
هو لفظ المحصول في اشتراط
الوقت واما مذهب مالك
فان لا تختص بالوقت بل في
الاعادة الوقت ان كان
لاستدراك المندوبات او بعد
الوقت كفوات الواجبات (الرابع
الصحة وهي عند المتكلمين

ما وافق الامر وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والبطالان يتخرج على المذهبين فصلا من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين لان الله تعالى امره ان يصلي صلاة يغلب على ظنه طهارته وقد فعل فهو موافق للامر وباطلة عند الفقهاء لكونها

﴿ ٨٧ ﴾

لم تمنع من ترتب القضاء واما فساد العقود فهو خذل يوجب عدم ترتب آثارها عليها الا ان تلحق بها عوارض على اصولنا في البيع (الفساد) اتفق الفريقان على جميع الاحكام وانما الخلاف في التسمية فاتفقوا على انه موافق لامر الله وانه مثاب وانما لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطلع وانما اختلفوا في وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الامر سواء وجب القضاء ام لم يجب او لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء ومذهب الفقهاء انسب للغة فان الآية اذا كانت صحيحة من جميع الجهات الا من جهة واحدة فان العرب لا تسميها صحيحة وانما تسمي صحيحا ما لا كسوفه البتة بطريق من الطرق وهذه الصلاة هي مختلة على تقدير الذكر فهي كالآية المكسورة من وجهة ووجه تخريج البطلان على المذهبين انفسنا الصلة بموافقة الامر كان البطلان

بشيء من لوازمها بل متعلقا لبس الحرير من حيث هو والتصرف في المنصوب من حيث هو فلم يكن للصلاة بهما اختصاص والصحة اعم من الثواب فان صوم المريض الذي يخاف الهلاك حرام عليه لكنه صحيح اي مجزئ ولا يثاب عليه فلا تلازم بين الصحة والثواب ﴿ قوله وعلى الصحة عند الحنفية الخ ﴾ اجمل المصنف في نقل مذهب الحنفية اجمالا يوم فساد المراد لان الحنفية فصلوا في النهي فان كان عن عين الشيء يقتضي البطلان لان النهي عن عينه غير مشروع فهو باطل كبيع الميتة والبيع المختل منه ركن كبيع السفينة وحكمه انه لا يملك ولا تترتب عليه الآثار بحال وان كان النهي لعارض في وصف شيء دون اصله اي في مقارن له فهذا قال فيه المتقدمون منهم عبارة نصها « انه يقتضي المشروعية باصله لا بوصفه » فنقلت عنهم ومراهم بها ان يتعلق النهي بالوصف العارض يشير الى اعتبار وجود الماهية الموصوفة وهي ماهية شرعية فوجودها الشرعي هو الاعتداد بها والا لما علق الشرع النهي على وصف من عوارضها دون آخر ويلقبون هذا النوع بالفساد لان الفساد عندهم غير البطلان كبيع عبد بخمسين اعطاه قيمتها خمرافا تام الاركان الا ان بدل الثمن لا يصح الانتفاع به مع انه مال وحكمه انه يفسخ قبل القبض لان الدفع اسهل من الرفع فان قبضه المشتري صحيح ملكه له ولكن ان بقي في يده وجب

القيمة الامر وانفسنا الصلة بما اسقط القضاء كان البطلان ما يمكن ان يترتب فيه القضاء واثار العقود هي التمكن من البيع والهبة والاكل والوقف وغير ذلك واما العوارض التي تلحق بها على اصولنا فذلك ان النهي يدل الفساد عندنا وعند الشافعية وعلى الصحة عند الحنفية فطرد الحنفية اصلهم وقالوا اذا اشتري امة شراء فاسدا له وطؤها وكذلك جميع العقود الفاسدة وطرد الشافعية اصلهم فقالوا يحرم عليه الانتفاع مطلقا وان بيع

فسخه عند الظهور عليه او عند طلب احدهما فسخه وان فات
 بنقل ملك او هلك رد المشتري مثله او قيمته ورد البائع الثمن في
 الصورتين ويجب على المتبايعين فسخ الفاسد ما دام في يد المشتري فمعنى
 قولهم بالصحة في الصورة الثانية ترتب الآثار عليه اذا وقعت الآثار قبل
 الفسخ كيبيعه واستيلاده وبهذا يعلم انه لا يجوز للمشتري قربان الامنة
 المشتراة شراء فاسدا لانه لا خلاف في الحرمة وانما الخلاف في ترتب
 آثار العقود نعم اذا قاربها جاهلا فلا اثم عليه فلا فرق بيننا وبين الحنفية
 الا في بعض الصور التي قد يزول فيها موجب النهي فعندهم اذا فارقتها
 الوصف المنهي عنه صح العقد وعندنا يفسد ابدا وذلك في مثل الشروط
 المفسدة خاصة وظاهر كلام المصنف يقتضي ان الخلاف بيننا بعيد وان
 مذهب الحنفية يقتضي عدم الفسخ. واما ان كان النهي في مقارن غير داخل
 في الماهية بل خارج عنها كالشرط مع البيع وكالدرهم الثاني في بيع درهم
 بدرهمين فهذا قالوا انه يقتضي صحة العقد وانما يزال الزائد فيبطل
 الشرط ويرد الدرهم ونحن نقول في هذه بمثل ما قلنا به في الاولى لان
 المدار على الفساد الذي يقتضيه النهي فلا يقرر الا في مسالة لما بانا وهي
 الضمان بجعل فقد قال الفقهاء هو فاسد واذا وقع بدون علم رب الدين
 يبطل الجعل فقط ولا يبطل الضمان ووجهه والله اعلم ان رب الدين قد
 يهمل الاحتياط لنفسه اعتمادا على ذلك الضمان فاذا ابطناه لا جل الجعل
 جررنا عليه ضررا. هذا وانما قلنا بفساد العقد كله اذا قارنه موجب النهي
 الامرين اولهما لزجر الناس عن الاجترار على هذه العقود المنهي عنها لانهم

ألف بيع وجب تقض الجميع
 ولحن خالفنا اصلنا وراعينا
 الخلاف في المسئلة وقلنا ان
 البيع الفاسد يفيد شبهة الملك
 فيما يقبل الملك فاذا لحقه
 احد اربعة اشياء تقرر الملك
 بالقيمة وهي حوالة الاسواق
 وتلف العين. وتقصاتها وتعلق
 حق الغير بها على تفصيل في
 ذلك في كتب الفروع فهذه
 هي العوارض (الخامس)
 الاجزاء وهو كون الفعل
 كافيا في الخروج عن عهدة
 التكليف وقيل ما اسقط
 القضاء (الاجزاء شديد
 الالتباس بالصحة فان الصلاة

ان فتح لهم باب تصحيحها اقدموا عليها غير محترزين فان غفل عنها تمت لهم والا قنعوا بتصحيحها وابطال سبب النهي كما في بيع الربا . ثانيهما ان بعض العقود يكون لما يقارنها من اسباب النهي كالشروط حظ من الثمن كما في بيع الثنيا فلو قررناها مع ابطال الشرط مثلا اضعنا على باذل ماله ما لو علم ببطانته لم يبذله ولا يحل مال امريء مسلم الا عن طيب نفس (١) ونحن خالفنا اصلنا الخ (٢) مخالفة الاصل هي عدم العمل به عند وجود مقتضيه وانتفاء معارضه وهي المعبر عنها بالنقض في القياس . والاصل عندنا هنا مقيد بما لم يجر الى ضرر فهو اذا عارضته قاعدة لا ضرر ولا ضرار وجب حمله عليها والبيع الفاسد منها معلوم الفساد للشترى والبائع ولا خلاف في ردله عندنا كما ذكرنا في بيع الحبس وفي بيع الربا . ومنها ما فيه شبهة لاحدهما وهذا اذا قضي فيه بالرد وقد تغير سوقه او تلف او نقص او تعلق حق الغير به او وقع فيه فوات شيء على غير عامد انجر ضرر على احد المتعاقدين فقرر بالقيمة جمعا بين التعادتين وانما قرر بالقيمة دون الثمن لان الثمن يتبع الرغبات في منافع المبيع وهي هنا فائتة ومشكوكة بخلاف القيمة فانها تتبع حالة المبيع المأخوذ لمن هو بيد الا لان الرجوع الى القيمة كابطال لما تعاقدوا عليه من الثمن وليس فيه مراعاة الخلاف . على ان مراعاة الخلاف التي يذكرونها لا يعمل بها المجتهد الا في القضاء بالفساد الصريح او بالشبهة او في الخلاف الذي بين السلف من الصحابة والتابعين مثلا فيما طريق النقل وفهم مقصد الشارع لانهم اقرب لزمان التشريع واقرب لفهم مراد الشارع بقرائن الاحوال المشاهدة وفي غير هذا

(١) هاتين الحاشيتين ترتبط بقوله ونحن خالفنا اصلنا في صفحة ٨٨ المارة في الشرح

الصحيحة مجزئة وقولنا الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا ﴿ ٩٠ ﴾ في الصحة هي موافقة الامر وقولنا ههنا

ما اسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم ان يكونا مسألة واحدة فلم عملواهما مسألتين * والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الاجزاء وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب فلذلك استدل جماعة من العلماء على وجوب الاضحية بقوله عليه الصلاة والسلام * لا يرد بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك * فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء بكثير فهما حقيقتان متباينتان فامكن جعلهما مسألتين وقواهم الاجزاء ما اسقط القضاء غير متجه من جهة أن الذي يسقط القضاء هو المجزئ لا الاجزاء فالاولى لصاحب هذا المذهب ان يقول هو كون الفعل مسقطا للقضاء فيجعله صفة في الفعل لانفس الفعل وحكى الامام فخر الدين انه قيل انه يسقط القضاء فجعله صاحب هذا المذهب نفس السقوط فيلزم ما حيث وجد سقوط القضاء يوجد الاجزاء * وليس كذلك بل من مات في وسط الوقت ولم يصل او صلى صلاة فاسدة فانه وجد في حقه سقوط القضاء ولم

تكون من التقليد الماحرم على المجتهد وقد قال الامام المازري في شرح البرهان عند الكلام على حقيقة المكروه ما نصه « وليس في مسائل الفقه مسألة اصعب من القول بالكرهية لاجل مخالفة الخصم لاسيما اذا كان المجتهد يرى الحل وغيره يرى التحريم فاذا ذهب الى الكراهية فقد خالف الدليلين جميعا والذي يتأتى في هذا المكان التوقف عن الفعل وان كان يغلب على ظنه الحل لاحتمال التحريم اما حمل غير له على الفتوى بالكرهية فلا وجه له عندي اه » ﴿ قوله والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء السخ ﴾ لان معنى الاجزاء موافقة المطلوب ولا شيء من العقود بمطلوب فلا توصف بالاجزاء وانما يوصف به المطلوب ولو مندوبا على التحقيق ولذلك اطلق الاجزاء على الضحية اما الصحة فهي الموافقة لشروط الشرع فتوصف بها العقود ﴿ قوله لا يرد بن نيار ﴾ اسمه هاني وقيل مالك واسم ابيه نيار بكسر النون وتخفيف الياء التحتية وقيل عمرو وقيل هبيرة وهو من بلي (بوزن علي) حليف الانصار شهد بدر او المشددا كلها وتوفي سنة الفتح رضي الله عنه ﴿ قوله فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء السخ ﴾ باعتبار عموم متعلقها وفي شرح المحصول للمصنف جعل الاجزاء اعم ثم صرح بان العموم والخصوص بينهما وجهي فلا تنافي بين كلاميهما واقتصر هنا على احد جهتي العموم لحصول الفرق بها ﴿ قوله وليس كذلك بل من مات السخ ﴾ ذكر سنيين لمنع الملازمة بين سقوط القضاء ووجود الاجزاء اخذا من كلام المحصول وزاد في المحصول سنداً ثالثاً وهو « ان القضاء

يوجد الأجزاء فان القضاء انما يتوجه

﴿ ٩١ ﴾

بعد خروج الوقت وبقاء اعادة التكليف

والميت ليس اهلا للتكليف ولانا نعمل سقوط القضاء بالأجزاء والعلة مغايرة للعلول فلا يكون الأجزاء نفس سقوط القضاء (الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الأحكام وهي ثلاثة السبب والشرط وانتفاء المانع فان الله تعالى شرع الأحكام وشرع لها اسبابا وشروطا وموانع وورد خطابه على قسمين خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء من ذلك وهو الخطاب بكثير من الأسباب والشروط والموانع وليس ذلك عاما فيها فلذلك نوجب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الانفاق لكونه من باب الوضع الذي معناه ان الله تبارك وتعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني حكمت بكذا ومن ذلك الطلاق بالاضرار والاعسار والتوريث بالانساب وقد يشترط في السبب العلم كاجاب الزنا للحد والقتل للقصاص لا يوجد متوقف عليه وهو كمال ما يتوقف عليه الا احد هذه الثلاثة في العقليات والشرعيات والمعاديات وقولي وهو كمال

فندنا بامر جديد ولو كان الأجزاء اسقاطا للقضاء لكان عدم الأجزاء موجبا للقضاء فلا يحتاج القضاء لامر جديد اهـ وتركه المصنف فيما يظهر لضعفه اذ يمكن الجواب عنه بان النص الدال على عدم الأجزاء هو الدال على امر الله بالقضاء ولا مشاحة في العبارة ولانه قد يمنع كون القضاء بامر جديد لدفع الإلزام لاسيما وقد عزي للفقهاء ان القضاء بالامر الاول كما في شرح المعالم للفهري . اما اللذان اقتصر عليهما المصنف فاولهما لا مدفع له لظهور الانفكاك بين سقوط القضاء والأجزاء اذ الميت في الوقت لم يات بعبادة اصلا ولم يجب عليه قضاء او اتى بها ناقصة . واما ثانيها المشار له بقوله «ولانا نعمل سقوط القضاء الخ» فهو راجع الى الاستدلال بالاصطلاح وعليه منع ظاهر عند من لا يرى الملازمة اذ تعليل احدهما بالآخر مبني على الملازمة . وفي واحد من الدليلين كفاية

الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الأحكام

يريد منه التكلم على خطاب الوضع وهو ما يعرفنا الله تعالى به وقت التكليف او حاله المكلف به التي لا يصح الابهاء وذلك السبب والشرط والمانع وهي غير تكليف لان الله لم يكلفنا بتحصيلها غالبا وقد تكون تكليفا باعتبار كما سيأتي ﴿ قوله وسميت الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا الخ ﴾ لما كان مقصد الشريعة من احكامها ضبط تصرفات المكلفين والحفاظة على الغاية التي خلقوا لاجلها باخراجهم عن الهمجية الى المدنية كان المقصد الاول من تكليفها امر المكلف بما قد يتركه ونهيه عما قد يفعل من

ما يتوقف عليه احتراز من جزء السبب وجزء الشرط فان جزء السبب يتوقف عليه وكذلك جزء الشرط بخلاف جزء المانع لا يتوقف على انتفائه بل يكفي انتفاء تلك الحقيقة ويكفي في انتفائها انتفاء جزء من اجزائها اذ لو كان الجزء ايضا مانعا لكان ذلك موانع لا مانعا وسميت الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا في العبارة فان التكليف من الكلفة والمشقة وذلك انها

المصالح والمفاسد وذاتكم مرتبة الوجوب ومرتبة التحريم اما المندوبات
والمكروهات فتمتعات للتشريع وترغيبات لمقاصد اخرى فساغ هذا
التغليب للاهم وان كان اقل وهو ما سماه المصنف توسعا . هذا اذا كان
المراد الكلفة الاخرى ولو فسر التكليف بما فيه كلفة دينية وهي
مخالفة ميل النفس غالبا لم يخرج عنه الا الاباحية لان المندوب يتكلف
لفعله كالمكروه لتركه فهو اذا من تغليب الاكثر . هذا والمراد عند الجمهور من
الكلفة التي في التكليف الكلفة الدنيوية التي هي تكلف فعل الواجب وترك
المحرم كما اشار له ابن رشد في مقدمة الباب والمصنف جعلها توقع
العقاب فجعلها في ترك الواجب وفعل المحرم ﴿ قوله ويدل على اشتراط
العلم في التكليف قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »
قضى ان لا يواخذ الخلق الا بعد تعريفهم بما اراد منهم على السنة الرسل
عليهم السلام فاذا بعث رسول يدعو امته فن عداها من الامر لا يلزمها
الاتباع لجواز التفاوت في الاحتياج الى التشريع واختلاف مقتضى
التشريع فان اتبع قوم رسول آخرين جاز لهم ان لم يكن لهم شرع صحيح .
اما معرفة الله تعالى بما دل عليه صنع من الوجود وصفات الكمال فهي
مخاطب بها جميع الامر سواء جاءهم رسول بشريعة ام لا مادلت عليه
النصوص الكثيرة من مؤاخذة اهل الفترة على الشرك كما صححه
علمائنا ولكنهم اختلفوا في توجيه ذلك فترات طائفة منهم الامام ابو
حنيفة رحمه الله ان الايمان بالله وصفاته واجب عقلا لانه لا يحتاج الى
تنبيه الشرائع بل كل من نظر علم وجود الخالق وقدرته ولا عذر لمن
جهل ذلك وتناول اصحابه الرسول في الآية بما يشمل العقل وكيفما

يتحقق في الواجب للكلفة
في تركه او المحرم للكلفة في
فعله وما عداها لا كلفة في
فعله ولا في تركه لان الكلفة
هي توقع العقوبة الربانية
وهي لا توجد في غيرها
ولذلك تقول الصبي غير
مكلف وان كان مندوبا
للحج والصلاة على الاصح
فقلب لفظ التكليف على
الثلاثة الاخر تجوزا وتوسعا
ويدل على اشتراط العلم في
التكليف قوله تعالى « وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا »
نفي التعذيب حتى يحصل
العلم بالتبليغ للسامع وقوله
تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل
يدل على ان الحجة للخلق
من جهة الجهل بعدم التبليغ
وقوله تعالى « لا يكلف الله
نفسا الا وسعها » والتكليف
مع عدم العلم تكليف بغير
الوسع ولا جماع الامته على
ان من وطئ امرأة يظنها
زوجه او شرب خمر
يظنه خلا لا ياتم لعدم العلم
وكذلك العاجز غير مكلف
اجاعا . ويشترط مع العلم

والقدرة شروط آخر تختص
 بكل عبادة منها شروط كما
 يشترط في الصلاة البلوغ
 والزوال والاقامة في الجمعة
 والصوم ودوران الحول
 في الزكاة وهو كثير مبسوط
 في كتب الفقه ويسمى القسم
 الآخر خطاب وضع لانها
 شيء وضعه الله تعالى في
 شرائعه لا انه امر به عبادة
 ولا انطه بافعالهم من حيث
 هو خطاب وضع فلا يشترط
 العلم ولا القدرة في اكثر
 خطاب الوضع بخلاف التورث
 بالانساب فان الانسان اذا مات
 له قريب دخلت التركة في
 ملكه وان لم يعلم ولا
 ذلك بقدرته حتى لو كان
 قهرا رفيق يعتق عليه غنق
 وكذلك يطلق بالاعسار وان
 كان الزوج مجنوناً غير عالم
 وعاجزاً عن النفقة وكذلك
 يجب الضمان بالاتلاف وان
 لم يعلم المتلف ما تلفه لكونه
 غافلاً او مجنوناً ولا قدرة له على
 التجرد من ذلك وهو كثير
 في الشريعة وببعض الاسباب
 يشترط فيه العلم والقدرة
 وهو كل ما كان فيه خيانة
 كالزنا وشرب الخمر ونحوه
 مما هو سبب العقوبة فان
 قواعد الشرع تقتضي انه
 لا يعاقب من لم يقصد المفسدة
 ولم يشعر بها اذا وقعت بغير

كان فالجمع بين المتعارضات يقتضي تاويل الآية بما يشمل العقل او تخصيصها
 بغير الايمان. ورأى الجمهور ان لا شيء من الاحكام ثابت بالعقل وصحة
 استنتاج النظر الصحيح للعلم لا يوجب المواخذة على الترك لانه قد يفوت
 الشيء المهم وهو صرف النظر اليه والتنبيه للاندراج والالجاز ادراك
 كثير من احكام الشريعة بالعقل. وها هنا افتروا فمنهم من منع تكليف اهل
 الفترة بالايمان وهم الاقل من المتكلمين. ومنهم من اثبت للنصوص الدالة
 الكثيرة وبيانها: ان الحكمة في ارسال الرسل بيان الاحكام المجهولة فان
 كانت مما يختلف باختلاف العصور والامم فلا بد من تجديد الرسول
 ولذلك لا يؤخذ اهل الفترة على العصيان وان كانت تلك الاحكام مما لا
 يختلف كالايمان كفى فيها الخطاب الشائع على السنة الرسل من مبدأ
 الخلق فيكون قوله تعالى حتى نبعث رسولا غير مخصوص ولا مقيد فقي
 الاحكام العملية بحسب بيان الرسول. وفي التوحيد بالخطاب من الرسل
 الاولين الشامل لجميع البشر لان المقصود ايقاظ الفطرة والى هذا مال
 القاضي ابو بكر ابن العربي وغيره وسياتي زيادة تحقيق وبيان لوجه
 الاستدلال بالآية في الفصل السابع عشر في الحسن والقبح قوله نحو
 التورث بالانساب الخ وكذلك اوقات الصلوات فانها يترتب بدخولها
 لوجوب وان لم يعلم بدخولها المكاف ولذلك متى علم وجب عليه القضاء وان
 كان بعد خروج الوقت لان القضاء بالامر الاول ولان القضاء يقتضي سبق
 لوجوب على ما تقدم والا لوجب القضاء على الصبي يبلغ بعد الوقت
 المرأة تطهر بعد خروجها قوله وبعض الاسباب يشترط فيه العلم
 القدرة الخ ههنا يشير اليه قوله في المتن «وليس ذلك عاما فيها» وبه لا يتم
 فرق بين الخطابين ويوقع في لبس عظيم فالتحقيق ان بين العلمين فرقا

كسبه ولذلك اشترط في كل سبب هو جناية العلم والقدرة بخلاف المثل (٩٤) السابقة لأنها ليست أسباب عقوبات فان

الآلاف وان كان جناية الا انما ليس بسبب عقوبة بل الغرامة جائرة لا زاجرة والعقوبة لا تكون الا زاجرة ويستثنى مع اسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو اسباب انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فانه يشترط في هذه الاسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه فكان ذلك اصلا في انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فيشترط العلم لانه شرط في الرضا فلذلك قلت: وليس عدم الاشتراط عاما في خطاب الوضع بل هذا هو شأنه حق عرض له امر خارج يوجب له اشتراط ذلك . وبقي من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهي اعطاء الموجود حكم المعدم واعطاء المعدم حكم الموجود كتقدير الايمان في الذم والاعيان في السلم في ذمة المسلم اليه والذمة نفسها هي من جملة المقدرات فانها معنى شرعي مقدر في المحل قابل للالزام والالتزام وقد

لان العلم المشترط في خطاب التكليف هو العلم بنفس الحكم للفعل المطلوب اي علم المكلف بانما مطالب بالامر المكلف به وذلك يحصل بعد حصول السبب . واما خطاب الوضع فعليه لا نظر للعلم فيه واما ما يعتبر فيه العلم منه فانما جعل العلم فيه هو نفس السبب او جزاء لانه شرط بعد حصول السبب لان ذلك يقتضي وجود السببية قبل العلم ووجود السبب يقتضي وجود المسبب . مثال ما كان العلم فيه نفس السبب صيغ العقود فان انتقال الملك اثر للعزم والقصد وذلك معنى العلم وبدونه لا تكون صيغا اذ لا تلزم العقود من غافل او جاهل او هازل الا في مواضع قليلة سدا للذريعة . ومثال ما كان العلم فيه جزء سبب العمد مع القتل سبب للقصاص والعمد مع الوطئ سبب للحد . وينبغي على ذلك ان العلم في خطاب التكليف هو العلم بتعلق الخطاب بخلاف العلم في خطاب الوضع حيث اشترط فان المراد به علم بمعنى القصد لا علم بترتب السببية او الشرطية او المانعية الا ترى انه لو جهل ان الزنا يوجب الحد ولكنه علم انه يقرب اجنبية لترتب عليه الحد ففي التحقيق ان العلم الذي هو معنى التعمد هو السبب لا انه شرط للسبب فالعلم المشترط في توجه خطاب التكليف هو العلم بالخطاب اما العلم الموجود في بعض خطاب الوضع فهو نفس خطاب الوضع لا شرط فيه فصيح ان خطاب الوضع مطاع لا يشترط فيه علم المكلف اي علمه بانما خطاب وضع وبها اينجلي الفرق بين البابين ، ويظهر حال العلم في الخطابين ﴿ قوله فائدة لا قد يجتمع خطاب التكليف الخ ﴾ أي لكون متعلقها واحدا بان يكلف بفعله ويجعل خطاب وضع سببا او

تقدم من مثلها جملة في حد الحكم (بفائدة) قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء واحد ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا والسرقة والعقود فانها أسباب تعاقبها التحريم او الوجوب او الاباحة في العقود . وهي أسباب العقوبات وانتقال الاملاك وكذلك الوضوء والستارة شرطان فهما خطاب وضع وواجبان فهما خطاب تكليف والزواج واجب او مندوب

او مباح وهو سبب الاباحة والطلاق كذلك وهو سبب التحريم والقتل حرام وهو سبب حرمان الارث والامان سبب التحريم ونفي الولد وهو واجب او مباح فاجتمع الامران مثال انفراد الوضع زوال الشمس وجميع اوقات الصلوات اسباب لوجوبها ورؤية الهلال سبب لوجوب رمضان وصلاة العيدين والنسك وهذه المحترقات ليس في فعلها خطاب تكليف ودوران الحول شرط والحيض مانع والبلوغ شرط وجميع ما يترتب على هذه هو شيء آخر غيرها فالوضع في شيء والتكليف في شيء آخر ولا يتصور انفراد التكليف اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط او مانع وابعد الامور عن ذلك الايمان بالله تعالى ومعرفته وهما سببان لعصمة الدم والمال والكفر والنفاق وهما سببان للاباحة فيهما اذا تقرر هذا ﴿ ٩٥ ﴾ فنقول السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم

لذاته فالاول احتراز من

الشرط والثاني احتراز من

المانع والثالث احتراز من

مقارنته فقدان الشرط او

وجود المانع فلا يلزم من

وجوده الوجود او اخلافه

بسبب آخر فلا يلزم من عدمه

العدم انما قلت احتراز من

الشرط لانه لا يلزم من وجود

الشرط وجود ولا عدم

وقولي يلزم من عدمه العدم

احتراز من المانع فان عدم

المانع لا يلزم منه شيء كما

تقول الدين مانع من الزكاة

فاذا لم يكن عليه دين لا

يلزم ان تجب عليه الزكاة

لاحتتمال فقره مع عدم

الدين ولا ان لا تجب الزكاة

لاحتتمال ان يكون عنده

نصاب حال عليه الحول

وكذلك دوران الحول شرط

ولا يلزم من وجوده

وجوب الزكاة لاحتمال

شرطا او مانعا وقد ينفرد خطاب الوضع بان يكون الشيء المجمعول سببا مثلا غير مكلف بفعله كالزوال . اما خطاب التكليف فزعم المص ان لا يتصور انفرادا وعلله بقوله « اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط الخ » وهي عبارة في التعليل فاسدة لانه ليس المراد من الاجتماع بين الخطابين المقارنة بينهما في الوجود في وقت بل المراد اتحاد المتعلق كما علمت والا لما صح مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف اذ الزوال الذي هو سبب له مسبب وهو وجوب الصلاة وهما مقترنان فما صح كونه مثالا لانفراد خطاب الوضع الا لاعتبار الانفراد والاجتماع في متعلق الخطابين اما كون التكليف لا بد له من سبب فليس بمقتضى اجتماع التكليف والوضع لان متعلق كل من الخطابين غير متعلق الآخر . فلعل صواب العبارة هكذا « اذ لا تكليف الا وهو سبب او شرط الخ » اي لا يتخلو متعلق خطاب التكليف عن ان يكون سببا لشيء ما او شرطا او مانعا ويلقي هذا الاصلاح حينئذ فقوله « وابعد الامور عن ذلك الايمان بالله الخ » اي فان ابعد الامور عن ان يكون سببا في الظاهر وبادئي الرأي هو الايمان بالله

فقرة ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه فان قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب قبل الحول فانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة وكذلك وجود المانع الذي هو الدين لا يلزم الوجود وكذلك اذا اخاف السبب بسبب آخر لا يلزم العدم كما اذا فقد الزنا لا يلزم ان لا يجب الجلد لاختلافه بالقذف وكذلك الردة تسبب القتل فقد تخلفها جنائمة القتل عمدا او ترك الصلاة او غير ذلك فيلزم وجود الحكم لان الاسباب الشرعية يخلف بعضها بعضها فاذا قلت لذاته خرجت هذه النقوض فان هذه الاسباب كلها بالنظر لذاتها اذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط او ابدال او موانع لزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم وانما لا يلزم ذلك في الحالين اذا عرض لها هذه الامور فهي بالنظر الى ذاتها تقتضي ذلك وبالنظر الى الامور الخارجة يتاخر عنها ذلك ولا تنافي بين اقتضاء الشيء بالذات وبين تخلفها للعوارض

(*) والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالاول احتراز من المانع والثاني احتراز من السبب والمانع أيضا والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب فيلزم الوجود عند وجوده وقيام المانع فيقارن العدم والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالاول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنته عدم لوجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه مثال الشرط الحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب وكذلك جميع الشروط اما اذا قارن وجود السبب فانه يلزم وجوب الزكاة لكن لا لذاته بل لذات وجود السبب او يقارن ﴿ ٩٦ ﴾ وجود الشرط قيام المانع الذي هو الدين فيلزم العدم لكن المانع لا لذات الشرط فالشرط بالنظر الى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وانما يتأتى لزوم من الامور الخارجة ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر الى الذات واللزوم بالنظر الى الامور الخارجة كما تقدم في السبب وكذلك القول في تقدير المانع (فوائده خمس الاولى الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يلتصقان والفرق بينهما ان جزء العلة مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره كجزء النصاب فانه مشتمل على بعض الغنى في ذاته ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى وانما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب) اذا رتب الشارع الحكم مع اوصاف واناط

ومع ذلك اذا فحصنا نجد سببا في شيء وهو عصمة الدم . وعليه فيكون الدليل على عدم انفراد التكليف عن الوضع هو الاستقرار والعهد فيهما على المص . ولهذا فينبغي اصلاح قوله « ولا يتصور انفراد التكليف » بان يقال « ولا ينفى اولا يتقرر » او نحو ذلك فتدبر فان كلامه بدو هذا التقرير لا يكاد يستقيم ﴿ قوله والشرط ما يلزم من عدمه العدم لذاته الخ ﴾ زاد في الفرق الثالث من كتاب الفروق قيدا آخر وهو قوله « ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره » وقصد بذلك الاحتراز عن جزء العلة المركبة كالقتل العمد العدوان علمة للقصاص فان احد الاجزاء يلزم من عدمه العدم لكن لانه مناسب وفي هذا الكلام تأمل وان كانت الرسوم الاصطلاحية مبنية على المسامحة . وزيادة قيد لذاته في تعريف الشرط والمانع لاجراء بقية التعاريف على مثال تعريف السبب وان كانت في الاخيرين لافائدة لذكرها لانها انما ذكرت في تعريف السبب للاحتراز عن حالته وجوده مع فقدان شرط او قيام مانع لان تأثير السبب بطرني الوجود والعدم اما

بها فان كانت كلها مناسبة فهي كلها علمة واحدة وكل واحد منها جزء علمة ان لم نجد بعضها مستقل بالحكم كالقصاص مع القتل العمد العدوان فان الثلاث سبب للقصاص وكل واحد منها جزء علمة لان بعضها لم يجد استقلاله بوجود القصاص وان وجدنا بعضها مستقل بالحكم كان كل واحد منها علمة مستقلة فان اجتمعت ترتب الحكم وان انفرد بعضها ترتب الحكم ايضا كالبراءة والصغر مع الاجبار ان اجتمعا فللاب الاجبار وان انفرد احدهما كالتب الصغير او البكر المعنسة قلنا الاجبار على الخلاف هذا اذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة او علل كما تقدم وان كان بعضها واحدا وبعضها غير مناسب فالسبب العلة وغير المناسب شرط لضرورة توقف الحكم على وجوده ولا بد في عادة الشرط وكذلك يكون مكمل الحكمية السبب وهو الوصف الاخير كالحول مع النصاب لما وقف صاحب الشرع وجوب

الشرط والمانع فلما كان تأثيرهما بطرف واحد ولم يكن في الطرف الآخر
تأثير كما هو صريح قولهم في تعريفهما « ولا يلزم » لم يكن معنى لزيادة
لذاته لان فقدان الشرط ووجود المانع مانعان من الحكم ووجود
الشرط وعدم المانع لا يقتضيان وجود الحكم ولا عدمه. فقد بين المصنف
في الفرق العاشر ان عدم المانع ليس شرطا واعتراض على الفقهاء في ذلك
فلا فائدة في زيادة قيد لذاته الا ان يكون بيانا لما يقتضيه قوله « من عدمه »
من التأثير الذاتي كما هو ظاهر بالتأمل. هذا وشروط الصحة بتمامها الوجه
فيها ان ترجع الى خطاب التكليف لان المكلف مخاطب فيها فهي اجزاء
اعتبارية للعبادة المشروطة بها لانها وان كانت خارجة عنها فهي مشروطة
لها ومقرنة بها انما الذي يجعل خطاب وضع شروط الوجوب لانها
كالاسباب والموانع تعريف على خطاب الله وغير مطلوب تحصيلها من
المكلف ومتوقف عليها توجه خطاب التكليف كما سيشير اليه كلام
المصنف في الفصل السابع من الباب الرابع في الاوامر بخلاف شروط
الصحة في الجميع وفي هذا اشارة الى الفرق بين شرط الوجوب وشرط
الصحة وقول بعض الفقهاء في التفرقة بينهما ان الاول ليس في طوق
المكلف والثاني بعكسه تفرقة اغلبية في قوله الجواب يعلم بان السبب مناسب
في ذاته الخ بمعنى مناسبه في ذاته ان بينه وبين مسبيه مناسبة لانه معرف
للحكم وهو العلة والحكمة مختلفتا المفهوم متحدة الذات فمن حيث ان
الشيء مؤثر شرعا لحكم ما ومناسب له فهو علة. ومن حيث انه مظهر
المصاحبة فهو حكمة. ومن حيث انه وقت لوجود حكم ما فهو السبب.
فالسبب اذا هو المناسب بخلاف الشرط فانه وان كان مناسباً اذ لا يشرط

الزكاة عليهما فهذا هو قاعدة
هذا الباب وبه يظهر الفرق
بين الشرط وجزء العلة من
جهة المناسبة وعدمها (الثانية)
اذا اجتمعت اجزاء العلة
ترتب الحكم واذا اجتمعت
العلل المستقلة ترتب الحكم
ايضا فاما الفرق بين الوصف
الذي هو جزء العلة وبين
الوصف الذي هو علة مستقلة
والفرق بينهما ان جزء العلة
اذا انفرد لا يثبت معه الحكم
كاحد اوصاف القتل العمد
العدوان فان المجموع
سبب القصاص، واذا انفرد
جزء العلة لا يترتب عليه
القصاص والوصف الذي
هو علة مستقلة اذا اجتمع مع
غيره ترتب الحكم واذا انفرد
ترتب الحكم ايضا كايجاب
الوضوء على من لامس وجامع
وبالونام اذا انفرد احدهما وجب
الوضوء ايضا. الثالثة الحكم
كما يتوقف على وجود مسبيه
يتوقف على وجود شرطه
فيم يعلم كل واحد منهما
* الجواب يعلم بان السبب
مناسب في ذاته والشرط
مناسب في غيره كالنصاب

مشتعل على الغنى في ذاته والحول مكمل لحكمة الغنى في النصاب بالتمكن من التسمية . الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة اقسام منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ومنها ما يمنع ابتداء فقط ومنها ما يختلف فيه هل يلحق بالاول او بالثاني فالاول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره اذا طرأ عليها والثاني كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره اذا طرأ عليها والثالث كالاحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانه يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء فان طرأ على الصيد فهل تجب ازالة اليد عنه فيه خلاف بين العلماء وكما طول يمنع من نكاح الامة ابتداء فان طرأ عليها فهل يبطله خلاف وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طرأ بعده فهل يبطله فيه خلاف) مثال طرأ والرضاع على النكاح ان يتزوج بنتا في المهد فترضعها امه فتصير اختم من الرضاع فتحرر عليها والمستبراة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صونا لماء الغير عن الاختلاط فاذا غصبت امرأة متزوجة اوزنت اختيارا او وطئت بشبهة فانها تستبرأ من هذا الماء ليتبين هل منه ولد ﴿ ٩٨ ﴾ فيلحق بالغير في وطء الشبهة او يلاعن

منه في الزنا ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء فقد قوي الاستبراء على منع المبادي . وما قوي على قطع التامدي . والمحرم لا يحل له ان يضع يده على الصيد . فالاحرام يمنع من وضع اليد على الصيد فان احرم وهو عندة فهل يجب عليه افلاته ام لا فيه خلاف (الخامسة الشروط اللغوية اسباب لانه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالتطهارة مع الصلاة والعادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات) اذا قلت ان

شيء بغير ما له به علاقة الا انه يكون مكملا للمناسب كما بينه المص في الحول وكالتطهارة في الصلاة فان الوقت سبب لمناسبته لذكر الله عندة اذ هي اوقات بعد شواغل ما هي . او غيبة فكر منسية . والتطهارة تناسب ذكر الله تعالى

الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة

مادة رخص في اللغة ترجع الى معنى اليسر والتخفيف واللين يقال ترخص في شيء بمعنى تسامح ففي الحديث صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ترخص فيه . وثمن رخيص خفيف على النفس وقال النابغة بمخضب رخص البنان كانه * عنم يكاد من اللطافة يعقد والبحث في الرخصة والعزيمة من علائق البحث عن خطاب

دخلت الدار فانت حر يلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية وهذا هو شأن السبب ان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما تقدم تحديده واما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب مالك ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحديده ويلزم من عدم التطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطا في صورة القدرة عليها ولا يلزم من وجود التطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكيفية او بصليها بدون شرط او ركن وقولي في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات انها تمكث تحت التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تنغذى بالتراب فلا يحتوز عنها حينئذ السادس عشر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع اشتداد المانع منه شرعا والعزيمة طلب الفعل الذي ام يشتهر فيه مانع شرعي

التكليف لانهما صفتان للحكم لعارض للفعل فكانا ملحقين
 بهما كما الحق البحث عن الصحة والفساد بخطاب الوضعية لكونهما اثر وجود
 الاسباب والشروط وانتفاء الموانع . ولقد تشعبت طرائق البحث فيهما هنا
 وانقسمت عرالا فتعين الابتداء بتحقيق هاته المسألة من اصولها قبل تتبع
 كلام المصنف فيها قال الشاطبي في الموافقات : العزيمة ما شرع من الاحكام
 الكلية ابتداء ومعنى كونها كلية انها لا تختص ببعض المكلفين من حيث
 انهم مكلفون دون بعض ولا ببعض الاحوال دون بعض كالصلاة في اوقاتها
 المنصوصة والصوم والحج وشعائر الاسلام ويدخل تحت هذا ما شرع
 لسبب مصلحة في الاصل كالمشروعات المتوصل بها الى اقامة مصالح الدارين
 كسائر عقود المعاوضات واحكام الجنايات وجميع كليات الشريعة ومعنى
 شرعيتها ابتداء ان يكون قصد الشارع منها انشاء الاحكام التكليفية على العباد
 من اول الامر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك فان سبقها وكان منسوخا بهذا
 الاخير كان هذا الاخير كالحكم الابتداءي تمهيدا للصالح الكلية العامة الى
 ان قال : واما الرخصة فما شرع لعذر شاق استثناء من اصل كلي يقتضي المنع
 مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه فيكونه مشروعا لعذر هو الخاصة التي
 ذكرها علماء الاصول وكونه شاقا احتراز عما يكون العذر فيه مجرد الحاجة
 من غير مشقة فلا يسمى ذلك رخصة كشرع القراض والمساقاة والسلام
 فلا تسمى رخصة وان كانت مستثناة من اصل ممنوع وانما يدخل هذا
 تحت اصل الحاجيات الكلية والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة
 ثم قال : وللرخصة اطلاق ثلاث آخر لا تخلو من مجاز او تسامح فقد
 تطلق على هذا النوع مما استثنى من اصل كلي لكونه حاجيا (قلت

وهذا النوع جدير بان يسمى رخصة العلة لانه رخصة بالنظر الى العلة
 لا الى الحكم) وقد تطلق على ما وضع عن الامتة من الحرج وعليه يحمل
 حديث ان الله يحب ان توفى رخصه كما يجب ان توفى عزرائمه وقد تطلق
 عند الصوفية على ما كان من المشروعات توسعت على العباد لانهم ملك لله
 فاذا اباح لهم شيئا او وهب لهم حظا ينالونه فقد ترخص عليهم انتهى حاصل
 كلامه وبما يتبين ان تعريف الامام الرخصة في المحصول بقوله « جواز
 الاقدام مع قيام المانع من الفعل » ينطبق على مراد المحققين من الرخصة
 بدون تسامح ولا تاويل فان كلمة جواز تؤذن بسبق المنع وايد ذلك قوله
 « مع قيام المانع » اي مع عدم نسخ النص المانع منه احترازا عن النسخ فان
 اريد تخريجه على ما يشمل رخصة العلة فسر المانع بما يشمل القياس
 وقصد الشريعة . والمص افسد تعريف الامام بشبهتين اولاهما اخذ الجواز
 في تعريفه بما يزاد في الاذن والتشريع . وثانيتهما الدهول عن مراد الامام
 رحمه الله من المانع فيما لا يورد على منعه دخول الصلوات الخمس . وبالثانية
 اورد عليه ايضا تايدا للاولى ان المانع موجود في الاحكام كلها وهو نوعان
 شرعي وهو ما تقرر من نفي الحرج - والظاهر انه سوى هنا بين المشقة
 والحرج مع تصريحه بالفرق بينهما في الفرق الثاني عشر من - وعقلي
 وهو منافاة الطباع فلذلك راي ان يقيد المانع بالاشتهار لئلا يشمل من نفور
 الطباع الا ما شاع في جميع النفوس وكان نفورا شديدا . وعن هذا ايضا نشأ
 له الاستدراك الذي افسد به حدة الواقع في المتن لما لاحت له اشياء من
 الرخصة بالمعنى الثاني وجدها في اطلاقات بعض الفقهاء والآثار وبهذا
 يظهر منع قوله « فما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي الخ »

* ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب ككل ﴿ ١٠١ ﴾ المضطر الميتة. وقد لا تنتهي كأنظار المسافر. وقد لا

يباح كالغصة لشرب الخمر. ﴿ ١٠٢ ﴾ الرخصة مشتقة من الترخص والرخص هو اللين فهي من حيث الجملة من السهولة والمسامحة واللين وفسرها الأمام فخر الدين في المحصول بجواز الاقدام مع قيام المانع وذلك مشكل لانه يلزم منه ان تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة لان ذلك جميعه يجوز الاقدام عليه وقبحه مانعان احدهما ظواهر النصوص المانعة من التزامه وهو قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وجميع ذلك يمنع من ان تجب هذه الامور علينا لانه حرج وعسر وضرر غير ان ما فيها من المصالح العاجلة والمؤجلة هو المعارض الذي لاجله خولفت ظواهر هذه النصوص. وثانيهما ان صورة الانسان مكرومة معظمة لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والكرام المعظم يناسب ان لا تهلك بنيته بالجهاد ولا يلزم المهادن والمضار ولذلك قالت انا في حدي مع اشتغال المانع الشرعي واريد باشتغال

اما قوله «والذي تقرر عليه خالي اني عاجز الخ» فراد لانه عاجز عن الاتيان بحد مراعى فيه ما درج علينا. وقد يقال يمكن اصلاح التعريف بعد تسليم ما درج عليه بزيادة كلمة «النص» قبل كلمة المانع ويظهر ان جزئه في مراد الامام من المانع بانه الشيء الذي يقتضي المنع من التكليف حسبما اشار له قوله آخر البحث «وليس فيها مانع على زعمة» وقوله في شرح المحصول «وللفسدة المرجوحة تقتضي المنع اذا انفردت وهو انما يريد ذلك لانه لو اراد السلام عن المعارض لم تكن الميتة رخصة» لا مستند له ومن العجب كيف يحمل المص المانع في كلام الامام على ما لم يرد الامام ثم يعترض بما يشاء ولا شك ان المانع له اطلاق اصولي لا تصح ارادته هنا فلم يبق الا الاطلاق اللغوي وهو تحجير الشيء والنهي عنه وذلك لا يؤخذ الا من النص ﴿ ١٠٣ ﴾ قوله ثم الرخصة تنتهي الى الوجوب الخ ﴿ ١٠٤ ﴾ هذا مبحث مهم لم يتعرض له المصنف في الشرح فاصل حكم الرخصة هو الاباحة لانها السهولة وجواز الاقدام بعد المنع منها كالقصر والفطر في السفر والحكم ينتقل من الصعوبة قبل الوصول الى الحد الذي يصير الى عزيمة اخرى فان الحد الذي يخشى منه الهلاك من الجوع ليس هو حد اباحة اكل الميتة بل هو الحد الذي يشق فيه الجوع على المكلف وهو الذي قبل حد استسهال البغي والعدوان والسرقة كما اشار له قوله تعالى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه» واما الصور التي تفاجيء المكلف فيها مفاصد قوية يجب درؤها مثل قطع الصلاة بخشية سقوط اعمى في جب او مثل القطاع ماله فليست من الرخصة ولكن من تعارض الدليلين وترجيح ما يفوت منه المقصد وذو المفسدة الراجعة على ما دون ذلك وقد ترك المص هنا

المانع نفور الطابع الجيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان الميتة أو افطر في رمضان أو شرب الخمر للغصة ونحو ذلك وعلى هذا تخرج هذه النقوض عن حد الرخصة فتأثم لا ينفر أحد من قولنا اقيم الحد على الانسان ولا على الانسان ونحو ذلك ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف الانسانية كما يستعظم اجتماع الاكل مع الميتة والافطار مع رمضان ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد عن الفساد فان في الشريعة رخصا لم الهم لها حالته ذكرى لهذا الحد وهي الاجارة رخصة من بيع المعدوم الذي لا يقدر على تسليمه والسلم رخصة لما فيه من الغرر بالنسبة الى الميراثي والقراض والمساواة رخصة لان الجهالة الاجرة فيها والصيد رخصة لا كل الحيوان مع اشتغاله على دمائه ويكتفى فيه بمجرد جرحه وخدشه ومع ذلك فلا ينفر أحد اذا ذكر له ملازمة هذه الامور فلا يكون حدي جامعا . ثم استقراء الشريعة يقتضي ان ما من مصلحة الا وفيها مفسدة ولو قت على العبد ولا فساد الا وفيها مصلحة وان قلت على العبد ولو في الكفر فان فيه تعظيم اهله وعقبائه لمن شايهم وعداوة اهل الحق له وطلب دمه ﴿ ١٠٢ ﴾ وماله وكذلك تقول في الايمان واذا كان

هذا في اعظم الاشياء مصلحة واعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس وانهما اكبر من نفعهما وعلى هذا ما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي لانه لا يمكن ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح فان اكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة فحينئذ ما المراد الا المانع المغفور بالراجح المعارض له وحينئذ يندرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغفور لمعارضه لما تقدم والذي تقرر عليه حالي في شرح المحصول وههنا اني عاجز عن ضبط الرخصة

بيان العذر الذي يجوز الاتقال من العزيمة الى الرخصة وتعرض له في الفرق الرابع عشر بين المشقة المسقطة للعبادة والتي لا تسقطها وضابطها يؤخذ من طولها ان تكون المشقة منفكة عن العبادة غير سهلة مكافئة المفسدة التي تحصل عنها للمصلحة الحاصلة من العزيمة او زائدة عليها وتعيين هذين القيدين الاخيرين يحتاج الى تدقيق فقهي وعرض على قواعد الشريعة

﴿ الفصل السابع عشر في الحسن والقبح ﴾

بحث الاصولي عن هاتيه المسألة من جهة تعلقها بالتشريع لان الحسن والقبح اصل للتشريع عند مثبتهما وان كانت في الاصل مسالة كلامية فرضوها في بيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول لانه لو ابي المخاطبون بدعوة الرسول من النظر في المعجزة للزم افحام الرسول اذ لا تمكن معرفة

مجد جامع مانع اما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه انها الصعوبة في الحد على ذلك الوجه وقولي وقد لا يباح سببها كالفصحة لشرب الخمر اريد ان لا يباح لاحد ان يغص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر بل الفصحة حرام مطلقا . وقال في المحصول : العزيمة هي جواز الاقدام مع عدم المانع فيرد عليها ان اكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لانه يجوز الاقدام عليها وليس فيها مانع على زعمه في المانع ولا يمكن ان تكون من العزائم فان العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ولا طلب في هذه الامور فلذلك زدت في حدي طلب الفعل مع عدم اشتغال المانع الشرعي فقيده الطلب ليخرج اكل الطيبات ونحوها وعدم اشتغال المانع احتراز من الرخصة اذا طلبت كاكل المضطر الميتة وقصدت باصل الطلب ولم اعين الوجوب لان المالكية قولوا ان السجدة المندوب السجود عند تلاوتها عزائم فقالوا عزائم القرآن احدى عشرة سجدة فذكرت الطلب ليندرج المندوب والواجب ﴿ الفصل السابع عشر في

الحسن والقبح حسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع او ينافرة كاتخاذ الغرقى واتهام الابرياء او كونه صفته كمال او نقص نحو العلم حسن والجهل قبح او كونه موجبا للمدح او الذم الشرعيين والاولان عقليان اجماعا والثالث شرعي عندنا لا يعلم ولا يثبت الا بالشرع فالقبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه وعند المعتزلة هو عقلي لا يقتصر الى ورود الشرائع بل العقل يستقل بشئونه قبل الرسل وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علم ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والصدق النافع والكذب النافع او مظهرة لما لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظرا كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع فعلى رايها لا يثبت حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله وخلافا للاهري من اصحابنا القائل بالحظر مطلقا وابى الفرج القائل بالاباحة مطلقا وكذلك قال بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لا يطالع العقل على حاله كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال لنا قوله تعالى وما كنا بمعدين حتى نبعث رسولا نقي التعذيب قبل البعثة فينتقي ملزومه وهو الحكم. احتجوا باننا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة قلنا محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع معنى قولي الاولان عقليان اجماعا انا وافقنا المعتزلة على ان الحسن والقبح بهذين التفسيرين يستقل العقل بادراكهما من غير ورود الشرائع فيدرك العقل * ان الاحسان ملائم والاساءة منافرة وان العلم كمال والجهل نقص اما كون الفعل شيب الله عليه او يعاقب فهذا لا يعلم الا بالشرع عندنا وبالعقل ١٠٣ * عندهم فن انقد غريبا ففي فعله امران احدهما كون الطباع السليمة تشرح له وهذا عقلي وثانيهما

وجود الله ووجوب امتثاله والاصغاء لدعوة رسله الا بعد علم صدق الرسول المخبر عن ذلك وهي متوقفة على التأمل فلولوا القول بان وجوب النظر وطاعة الخالق والعلم به عقلي للزم الافحام كذا اجاب المعتزلة وقد مر لنا الجواب عن ذلك ثم تفرعت عن هاته المسالة مسائل اخرى منها مسالمة تعذيب اهل الفترة وليس الاختلاف بين الفريقين الا في طريق الايجاب لا في وجود حسن وقبح للافعال كما قاله المص وغيره وهي مسالة ترجع الى اصل اكبر منها وهو رعي الصلاح والاصلاح وعنده ايضا تشعبت مسالمة الخلاف في قدرة العبد * قوله ان الاحسان ملائم الخ * اي احسان غيرك اليك اما احسانه الى غيرك او احسانك للغير فربما اختلفت الاراء فيه * قوله وعندهم تدرك الاحكام الخ * اي فيما لم ينص الشرع

وكذلك الامور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع وكذلك الامور الالهية فيما يجب لله تعالى ويستحيل عليها او يجوز في افعاله يكفي فيها العقل وانما وقوع احد طرفي الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل ولا يتوقف كله على الشرائع بل قد يكفي فيه الخواص الخمس واحداها كما ندرك ان الله تعالى خلق الخواص الخمسة في الممسك واللون في الملح والصوت في الجين والحشونة في النفس او بقرائن الاحوال كخجل الحجل ووجل الوجمل وغير ذلك واما الثواب والعقاب العاجل في الدنيا او الاجل في الآخرة واحوال القيامة والاحكام الشرعية فان هذا والحجة لا يعلم عنده الا بالرسائل الربانية * وعندهم تدرك الاحكام والثواب والعقاب وكثير من احوال القيامة بالعقل فانهم يوجبون

بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة وغير ذلك مما هو عند
 من باب العدل وقروح الحسن والقبح ونحن عندنا هذه الامور كلها يجوز على الله تركها وفعلها ولا تعلم
 وقوعها وعدم وقوعها الا بالشرائع فالقبيح ههنا ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه الله تعالى عنه وعند المعتزلة
 القبيح هو المشتعل على صفة لاجلها يستحق صاحبه الدم والحسن ما ليس كذلك ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن
 ما ليس كذلك ومقصودهم بالصفة المفسدة ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك والاكتفاء
 بمطلق هذا السبب امران احدهما ان تكون الافعال الالهية حسنة ﴿ ١٠٤ ﴾ لصدق عدم النهي عليها ويندرج ايضا

فعل الساهي والعاقل وافعال
 البهائم ولو قلنا الحسن هو
 المأمور به لم تدرج لافعال
 الالهية لعدم الامر فيها
 وثانيهما ان ينطبق على قوله
 تعالى « ليجزيهم الله احسن
 ما عملوا » مفهومه ان الله تعالى لا
 يجازيهم على الحسن وهو
 كذلك اذا قسروا الحسن بما
 ليس منها عنه كان ادنى رتبة
 الاباحة واعلى رتبة المطلوب
 فيكون المباح الحسن
 والمطلوب الاحسن والجزاء
 انما يقع في المطلوب فالجزاء
 انما هو في الاحسن لا في
 الحسن فقد علمنا بالآية
 مفهومها ومنطوقها ثم المدرك
 عند المعتزلة في هذه المسألة
 ان الله تعالى حكيم فيستحيل
 عليه تعالى اهمال المفاسد لا
 يحرمها واهمال المصالح فلا
 يامر بها فكذلك كل ما هو
 ثابت بعد الشرع هو ثابت
 قبله اذ لو لم يثبت قبله لوقع
 اهمال المفاسد والمصالح بالعقل
 عندهم ادرك ان تعالى حكم

فيه بشيء ولذلك اثبتوا تعذيب اهل الفترة وقد ذهب المحققون من
 اصحابنا الى اثبات احكام الافعال التي لم ينص الشرع فيها بشيء باعتبار ما
 تشتمل عليها من المضار والمنافع فتحاشوا عن عبارة الحسن والقبح ووافقوا
 في الغاية ﴿ قوله ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيماً كونه متصفاً
 الخ ﴾ لا نعرف من فسر الحكمة بما ذكره المص ولا نعرف خلافاً بيننا
 فعين المعتزلة في تفسير الحكمة الا في زيادة قيد يدل على انها قينة من
 مواهب الله على اصولنا ومن الطبائع على اصولهم فنحن نعرفها بانها العلوم
 النظرية الموهوبية وهم يقولون قوة الفهم ووضع الدلائل كما صرح به
 الامام الرازي في المسألة الثالثة من تفسير قوله تعالى « يوتي الحكمة
 من يشاء » وكما قال ابن العربي في العواصم قال الفخر عند قوله تعالى يوتي
 الحكمة من يشاء « المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب وقد
 فسرت بانها التخلق باخلاق الله بقدر الطائفة البشرية وكمال الانسان في
 شيئين ان يعلم الحق لذاته والخير للعمل به فرجع الاول العلم والثاني فعل
 الصواب والعدل » وقد افصح القاضي ابو بكر ابن العربي عن هذا اذ قال في
 العواصم وليس للحكمة معنى الا العلم الا ان في الحكمة اشارة الى

بشعرهم المفاسد واجاب المصالح لا ان العقل هو الموجب والمحرر بل الموجب والمحرر هو الله تعالى لكن
 ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيماً كما يجب له لذاته كونه عليماً * ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيماً كونه
 تعالى متصفاً بصفات الكمال من العلم العام والتعلق والقدرة العامة النافذة والارادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى
 لا بمعنى انه تعالى يراعي المصالح والمفاسد بل انما تعالى أن يضل الخلق اجمعين وأن يهديهم اجمعين وان

يفعل في ملككم ما يشاء ويحكم ما يريد فكل نعمة منها فضل وكل نعمة منها عدل والخلائق دائرون
بين فضله وعدله * فعندنا لا يثبت ﴿ ١٠٥ ﴾ حكم قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع وعندهم ذلك كله

عقلي بالتفسير الذي تقدم

من ادراك العقل لا من

حكمه والحاكم هو الله تعالى

في الجميع ولما كانت هذه

قاعدتهم قالوا في الكذب

الضار ان قبحه مدرك

بالضرورة اذ كونه كذبا

جهة قبح وكونه ضرا

جهة قبح والصدق النافع

حسن بالضرورة لان

كونه صدقا جهة حسن

وكونه نفعيا جهة

حسن فلا مدخل للنظر

ههنا بل الصدق الضار محال

النظر لاحتمال أن ترجح

مصلحة الصدق على مفسدة

الضرر فيقضي بالحسن او

بالعكس فيقضي بالقبح او

يستويان فيجب التوقف

وكذلك الكذب النافع ينقسم

الى الاقسام الثلاثة فالكذب

من العظيم اقبح منه من

الحقير وفي الشيء الحقير

اقبح منه في حفظ المال

الخطير او النفس المؤمنة

الزكية فلا بد من النظر في

كل صورة حتى يقضي

بحسنها او بقبحها او يتوقف

فيها وقد يتعذر النظر كآخر

يوم من رمضان لا يقدر

العقل أن يدرك فرقا بينه وبين اول يوم من شوال بل الشرائع عندهم اذا وردت عرقهم انما كان فيه مصلحة

وفي اول يوم من شوال مفسدة وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظير ولا الشرع كاشف بل منشيء في الجميع وعندهم

الشرائع اما مؤكدة فيما تقدم او كاشفة فيما لم يتقدم عليه * لنا ان العالم حايث فهو اما ان يكون فيه مصالح او

ثمرة العلم وفائدته وهي العمل بموجبه والتصرف بحكمته والجري على
مقتضاه في جميع الاقوال والافعال فان بناء حكم يقتضي ان تجري الافعال
والاقوال على قانون كما يبناه في اصول الفقه اهـ فتبين ان الخلاف بيننا في
حقيقة الحكمة والعلم اللذين هما من صفاتنا هل هما موهوبان من الله
ام هما من كسبنا وصنعنا بناء على مسالة قدرة العبد اما صفة الله فلا خلاف
انها نفس العلم وظهور آثار كماله وانتظامه كما اشار له الامامان المذكوران
قال في مغارج النور « الحكيم ذو الحكمة وهي العلم واتقان الصنع وهو
الايجاد بالنسبة اليه تعالى ووضع كل شيء في وضعه اللائق به والاطلاع
على حقائق الامور اهـ » فليس الخلاف بيننا في هذا الموضع الا في ايجاب
مقتضى الحكمة له او في كونه فضلا منه * قوله فعندنا لا يثبت حكم
قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع الخ * هاتان مسالتان احتج
بهما المعتزلة على ثبوت الحسن والقبح اما ضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار واما نظرا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار وكافعال الناس قبل الشرع في القسمين ومن ذلك ما جهلت صفته
كصوم آخر يوم من رمضان وفطر اول يوم من شوال والحكم فيه الاباحة
على التحقيق من اقوال لهم ثلاثة ولهذا ترجم ابن الحاجب في مختصره هاتين
المسالتين بقوله « مسالتان عن التنزل » * قوله لنا ان العالم حايث فقد
اخر الله المصالح دهورا الخ * ايراد على اصل اثبات الحكمة بالمعنى الذي

العقل أن يدرك فرقا بينه وبين اول يوم من شوال بل الشرائع عندهم اذا وردت عرقهم انما كان فيه مصلحة
وفي اول يوم من شوال مفسدة وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظير ولا الشرع كاشف بل منشيء في الجميع وعندهم
الشرائع اما مؤكدة فيما تقدم او كاشفة فيما لم يتقدم عليه * لنا ان العالم حايث فهو اما ان يكون فيه مصالح او

لا يكون فان كان الاول
 فقد اخبر الله تعالى فعل
 المصالح دهورا لا نهاية لها
 فلا يقال ان الله تعالى لا
 يهمل المصالح وحينئذ لا
 يجزم العقل بثبوت
 الاحكام قبل الشرائع ولا
 بمراعاة المصالح وان كان
 العالم ليس فيه مصالح وقد
 فعل الله ما لا مصلحة فيه
 فلا يكون العقل جازما بان
 الله تعالى لا يفعل الا ما فيه
 مصلحة بل يجوز عليه فعل لا
 حكمة فيه على رأيهم وذلك
 يجزم قاعدة الحكمة بتفسيرهم
 فهذا برهان قاطع على بطلان
 الحسن والقبح العقليين ولم
 أره مسطورا وقد نقلت في
 شرح المصالح طرقا
 عديدة عن الاصحاب وبنيت
 ما عليها من الاشكال
 واخرت هذه الطريقة
 احتجوا بانهم لو لمراعاة
 المصالح والمفاسد لكان
 تخصيص الفعل المعين من
 بين سائر الانعالم بالحكم
 المعين من بين سائر الاحكام
 ترجيحاً من غير مرجح
 لكن لما خصص بعضها
 بالتحريم وبعضها بالوجوب
 وبعضها بالاباحة دل على ان
 الوجوب للمصالح والتحريم
 للمفاسد والاباحة لعمرو
 العقل عنهما ولاستوائهما
 فيه وذلك هو المطلوب
 جوابي : ان الامر كما
 ذكرتم في مراعاة المصالح

ذكر المعتبرة بلسان حالهم ولازم مذهبهم المقتضي للايجاب . ويجاب عنه
 بان المصالح في العالم اضافية اقتضاها احتياج الناس اليها وهي قبل خلق
 العالم واهله لا تسمى مصالح فلا يدل تاخيرها على تاخير المصاحبة هذا
 اذا حملت عبارة المصنف على ظاهرها بدون تقدير مضاف في قوله « فيه »
 مصالح وقوله بعد ذلك « ليس فيه مصالح » فان اراد المصنف بقوله فيه مصالح
 وقوله بعد « ليس فيه مصالح » تقدير مضاف اي في ايجاد العالم حتى
 يكون الاستدلال بحدوثه بعد عدمه على انه لو كان صلاحا ما تاخر
 ولو كان فسادا لما وجد كان حينئذ الجاء للمعتزلة وهو ماخوذ من كلام الامام
 في معالم اصول الدين حيث قال « الحجة الثانية ان العالم محدث فكان حدوثه
 مختصا بوقت معين لا محالة فان كان ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات
 من جميع الوجوه بطل توقيف فعل الله على الحسن والقبح وان اختص
 ذلك الوقت بخاصية لاجلها وقع الاحداث فيه دون غيره فان حصلت
 بتخصيص الله تعالى فلاحسن فيها ولا قبح وان كانت لذاته بطل الاستدلال
 بحدوث العالم على وجود الصانع لجواز احتمال تاثير الوقت والخاصية
 آه » ويجاب عنه بما اجاب به شرف الدين التماساني في شرحه بجواز
 التزام اختصاص الوقت بمصاحبة عالمها الله تتبع وجود العالم فهي ليست
 في ذات الوقت بل باضافة الفعل للوقت فلا يبطل الاستدلال بحدوث
 العالم قال « وغرضنا من ايراد هذا بيان ضعف ما تمسك به لا تصحيح
 مذهب المعتزلة » والحاصل ان المصاحبة قد تكون ذاتية لكنها طارئة في
 وقت دون آخر ولا تصل بان تكون مخصصة بالوجود حتى يبطل الاستدلال
 بحدوث العالم على الصانع لانها وصف اعتبر باعث على اليجاد لا قوة موجودة

لما سد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل ١٠٧ الوجوب ولم يحصل لكم دليلكم الا اصل المراعاة لا وجوبها

فبقول بموجب دليلكم

(تنبيه) * قول من قال من

الفقهاء بان الافعال قبل

الشرع على الحظر او على

الاباحة ليس هو مرافقا

للمعتزلة بل هو من اهل

السنة غير انه قال ذلك

لمدارك شرعية اما دليل

كونها على التحريم متقدما

فلقولهم تعالى يسئلونك ماذا

أحل لهم ومفهومه ان

المتقدم قبل الحل هو التحريم

وكذلك قوله تعالى احلت

لكم بهيمة الانعام ومفهومه

انها كانت قبل ذلك محرمة

فدل على ان حكم الاشياء كلها

كانت على الحظر واما دليل

الاباحة فقوله تعالى خلق

لكم ما في الارض جميعا

وقوله تعالى اعطى كل شيء

خلقنا ثم هدى وذلك يدل

على الاذن في الجميع

بهذه المدارك الشرعية الدالة

على الحل قبل ورود الشرائع

فلو لم ترد هذه النصوص

لقال هؤلاء الفقهاء لا علم

لنا بتحريم ولا اباحة ونقول

المعتزلة المدرك عندنا

العقل فلا يضرنا عدم ورود

الشرائع فمن ههنا افترق

هؤلاء الفقهاء من المعتزلة

* واما قولي وكذلك يقول

الابري وابوالفرج وجماعة

من المعتزلة فيما لم يطالع

العقل عليه فلا شك ان

حتى ينقل ما ردوا به على الطبايعيين اليها. والظاهر ان المصنف اراد الوجه

الاول الذي هو ظاهر عبارته لانه قال لم ير هذا الدليل مسطورا. وانه

اراد الوجه الثاني على تقدير المضاف ويكون قد اتفق خاطر لا مع خاطر

الامام في المعالم وما ذاك بعجيب * قوله قول من قال من الفقهاء بان

الافعال قبل الشرع على الحظر الخ * يكفي في التفرقة بين هؤلاء وبين

المعتزلة ان الفقهاء التزموا حكما واحدا من حظر او اباحة لسائر الافعال

والمعتزلة قالوا بذلك فيما لم يطالع فيه على صفة حسن او قبح * قوله

واما قولي وكذلك يقول الابري الخ * اي قوله ذلك بالمعنى لا بالنص

لان عبارته ليست كذلك وان كان ذلك معناها واراد بهذا الاعتذار عن

مخالفته لحكاية الامام في المحصول واتباعه لحكاية سيف الدين الآمدي

لانه المناسب لقواعد الاعتزال والماثور عنهم ثم اعتذر للامام بان رأى

قول طائفة من الشيعة المعتزلة فظنوا قول جميعهم وهو ما بينه ابو الحسين

في المعتمد

ترجمة الابري

والابري هو ابو بكر محمد بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عمر بن

مصعب بن الزبير التميمي المالكي ولد قبل التسعين ومائتين وتوفي ببغداد

في شوال ٣٧٥ خمس وسبعين وثلاثمائة اخا عنه ابو بكر الباقلاني والاصيلي

واستجازه الشيخ ابن ابي زيد وكان محترما من العلماء والملوك ومدحه المهرى

بالقصيدة البائية التي يقول فيها

ايست عذري منعم ام يخصني * بما هو حظي من اليم عتاب

وهو رئيس المالكية في وقتها بالعراق وكان مثيرا كريما قال في المدارك

الشيخ سيف الدين قال « اخائف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم في حكم ما لم يدركوا العقل ضرورة ولا نظرا من الاشياء قبل الشرع قليل بالخطر وقيل بالاباحة » وحكاية الامام فخر الدين عاما في جميع الافعال وهو منافق لقواعد الاعتزال من جهة ان القول بالخطر مطلقا يقتضي تحريم انقاذ الغريق واطعام الجائع واكساء العريان وذلك تآباه قواعد الاعتزال . والقول بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد ﴿ ١٠٨ ﴾ في الارض وذلك تآباه قواعد الاعتزال

ايضا فلذلك اخترت طريق سيف الدين على طريق الامام فخر الدين لان مالم يطالع العقل على مفسدته ولا مصلحته امكن ان يكون محظورا ولا منافاة بينه وبين ايجاب ما تعلم مصلحته لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما غائبا كخذ مال الغير شاهدا و امكن القول باباحته وليس فيها اباحة مفسدة معلومة فلا تتناقض قواعد القوم بانه تصرف لا ضرر فيه على المالك الذي هو الله تعالى ولا على المنتفع الذي هو العبد فوجب ان يكون مباحا كالنزلة على بستان الغير والنظر لثمرة ودارة غير اتي بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتابه المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكى الامام فرجعت الى طريقة الامام وقد قررت ذلك نقلا وبجذا في شرح المحصول . واجاب اصحابنا عن مدركي الاباحة والخطر

وبعد موته ضعف مذهب مالك بالعراق لخروج الراسة والقضاء عنهم الى غيرهم فقل طلبه ولما حضرته الوفاة وزع ماله على اهل الحاجة والخير من جيرانه واصحابه واعطى الباقلاني مائة وخمسين مثقالا من الذهب وحبس كتبه عليهم . الف شرح مذهب مالك والرد على من خالفه وكتاب الاصول وغير ذلك رحمه الله

ترجمة ابي الفرج

وابو الفرج هو القاضي عمر بن محمد بن عمر البغدادي المالكي المتوفى ٣٣١ احدى وثلاثين وثلاثمائة ولي قضاء طرسوس ثم قضاء بغداد ومات قتيلا وقيل من العطش وهو مسافر بالبرية بعد ان تعرض لهم الاعراب ولم يدرك خبره كان فصيحاً لغوياً متقدماً فقيها اخذ عنه الابهري والف الحاوي في الفقه واللمع في اصول

ترجمة ابي الحسين البصري

وابو الحسين هو محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي احدى ائمة المعتزلة وحذاقهم توفي في بغداد ٤٣٦ ست وثلاثين واربعمائة وكتبه نافعة مجررة الف المعتمد في الاصول وهو شرح على العمدة للقاضي عبد الجبار ومنه اخذ الامام الرازي كتاب المحصول والف القياس الكبير والقياس الصغير ذكرها المص في ديباجة شرح المحصول واعتمدها

المتقدمين ان من شرط القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه فلا تقاس العقليات الا على العقليات والعاديات الا على العاديات والشرعيات الا على الشرعيات اما العقليات على الشرعيات او العاديات او بالعكس فلا وحيث نقول بالخطر في مال الغير والاباحة في النظر لبستانه ان ادعيت انهما عقليان منعناكم ذلك فانه لا مدرك عندنا الا الشرع وان قلتم

﴿ قوله فائدة الاستدلال بقوله تعالى وما كنا معذبين لا يتم الا بمقدمتين
 الخ ﴾ اراد بهذا بيان وجه دلالة الآية على نفي التكليف قبل بعثة
 الرسول لانها غير ظاهرة فيها اذ غاية ما اقتضته نفي التعذيب قبل بعثة
 الرسول وهو لا يدل على نفي التكليف بايدي الراي لجواز ان يكون
 التكليف مع انتفاء العذاب على الترك او ان يكون العذاب ثابتا ولكن
 لا ينزل الا بعد بعثة الرسول . وحاصل البيان الحقيقي ان نفي التعذيب يستعمل
 مجازا في نفي التكليف لملاقاة لزوم اذ لو كان تكليف لا عقاب على
 مخالفتها لكان سواء والعدم وهو غير مناسب لحكمة الله تعالى بحسب
 تفسير الحصر لها لان الكلام مع المعتزلة اذ من شرع شيئا لا بد ان
 يحيط به بما يحفظه من الاعتداء فلا جرم يثبت من نفي التعذيب نفي وقوع
 التكليف للزوم العرفي . وقرينة المجاز هي الغاية اعني قوله حتى نبعث
 رسولا اذ لا معنى لترتب عقاب لا يقع الا بعد البعثة لان هاتين البعثتين
 ان كانت هي سبب التكليف فقد تم المراد لنا . وان كان التكليف سابقا
 ولكن لا عقاب على مخالفتها بل يترتب العقاب على المخالفة بعد بعثته
 الى سل فغايتة الامر ثبوت تكليف شبيه بالتخيير وليس هو محل النزاع
 اذ النزاع في ثبوت الثواب والعقاب . وان كان التكليف والعقاب ثابتين
 من قبل البعثة والبعثة اذا عبث لانها تحصيل حاصل . هذا ما يظهر في
 توجيه الاستدلال . واعلم ان العذاب المذكور في الآية ان كان عذاب
 الدنيا بالاستئصال ونحوه فنفيه نفي لوقوعه وهو المتبادر . وان كان عذاب
 الآخرة فنفيه بمعنى نفي تقديره فاسم الفاعل اذ للمستقبل وقد بين
 المص الاشكال ووجه الاستدلال بما لا طائل تحته فقال « لاحتمال ان

هما شرعيان سلمنا ذلك غير
 ان القياسين يبطلان لان
 المقيس حكم عقلي اذ هو
 ما قبل الشرائع والمقيس
 عليه شرعي فما اتحد الباب
 فلا يصح القياس ﴿ فائدة ﴾
 الاستدلال بقوله تعالى وما
 كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا لا يتم الا بمقدمتين
 فانه لا يلزم من نفي التعذيب
 نفي التكليف لاحتمال ان
 يكون المكاف اطاع فلا
 تعذيب حينئذ مع ان التكليف
 واقع او يكون عصي غير
 ان العذاب قد تاخر الى بعد
 البعثة كما تاخر عن بعد
 البعثة الى يوم القيامة فلا بد
 من مقدمتين وهما قولنا لو
 كفوا قبل البعثة لتركوا
 عملا بالغالب فان الغالب على
 العالم العصيان لقوله تعالى
 وما وجدنا لاكثرهم من عهد
 وقوله تعالى وان تطع اكثر
 من في الارض يضلوك عن

يكون المكلف « اطاع الخ وهذا لا يحتمل المقام لان النفي مغني
 بالبعثة والغاية لاحوال عامة مستفاد عمومها من حذف متعلق قوله
 معذنين وبه يظهر الاستغناء عن المقدمة الاولى وهي لو كلفوا التركوا
 الخ لان العموم والسياق وهو ويدعو الانسان بالشر دعاءه بالخير يعينان
 ان المراد التعذيب على ترك ما كلفوا به لا على اصل التكليف . واما
 المقدمة الثانية فحاصلها لبيان الملازمة بين ترك ما كلفوا به وتعذيب
 الله اياهم على ذلك لitem بذلك كون التعذيب لازما للتكليف في الجملة
 بواسطة كونه لازما للترك وهي غير وافية بالمراد لان مراده ان الملازمة
 بين الامرين معلومة من استتضاء الشريعة الدال على ان العصيان سبب
 العقوبة وقد يمنع الخصم فيدعي انما سبب للعقاب بعد البعثة اما قبلها
 فانه سبب ترتب الذم والتعزير لان المعتزلة مع قولهم بالحسن والقبح
 يعترفون بان الثواب والعقاب لا يتلقيان الا من قبل الشرع ولكن ذلك لا
 يمنع من زجر المفسد على فسادا والثناء على صلاح الصالح ولهذا يجمع اصحابنا
 في ردهم عليهم بين الامرين كما قال ابن الحاجب وابن السبكي « وبمعنى ترتب
 الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا شرعي » فلذلك عدلت انا في
 بيان وجه الملازمة الى ما يوافق غاية الخصم وهو لزوم العتب بناء على
 مذهبه في حكمته الله . وبعد فان هاتين المقدمتين انما يدفع بهما السند
 الاول للمنع وهو الذي اشار له المصنف بقوله « لاحتمال ان يكون
 المكلف اطاع » واما السند الثاني المشار اليه بقوله « او يكون عصي غير
 ان العذاب الخ » فلم يدفعه المصنف بشيء وقد علمت انما محط المنع فكان
 اجدر بالدفع . والظاهر ان المصنف استغنى عن دفعه بدفع الاول لان

الله فهذه احدي
 تين . الثانية انهم لو
 العقوبوا عملا بالاصل
 لاصل ترتيب المسبب
 بيه والعصيان سبب
 به فتترتب عليه فتتظم
 تان هكذا لو كلفوا
 ا ولو تركوا العذبوا
 اب لازم التكليف
 م اللازم لازم فانتفاء
 م الاخير يقتضي انتفاء
 م الاول كما ان انتفاء
 الشرط يقتضي انتفاء
 وط فلذلك يلزم من
 العذاب قبل البعثة
 التكليف قبل البعثة
 معنى قولي بقي التعذيب
 لبعثة فينتفي ملزوم
 ن قولي محل الضرورة

حاصل المنع بسندي مبني على جعل نفي التعذيب حقيقة بناء على الظاهر فلما تبين بالقدمتين انه مجاز في نفي التكليف علم ان الغاية وهي حتى نبعث رسولا ليست ح غايته للتعذيب حتى يرد عليها ذلك السند الثاني بل هي غاية للتكليف وعليه فلا تحتمل كون المراد تقدير العذاب قبل البعث ولا يظهر الا بعد البعث . ولذلك عدلت انا عن تقرير كلام المص الى بيان كون المراد من نفي التعذيب المجاز عن نفسي التكليف وجعلت الغاية قرينة لاني رايت ذلك افصح عن المراد واسرع في ابكات المانع من اول الامر ووافق بشرط كون الدفع موافقا لمذهب المانع ووكلت بيان الملازمة الى مقدمتي المصنف والى ما هو شائع في عرف الشرع والله اعلم

﴿ الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق ﴾

الحق هو الثابت الذي لا ينكر لوضوح حجته او تبين اهليته او حاجته فحق الله علينا اعترافنا له بما هو ثابت له من صفات الكمال وهو معنى العبادة المذكور في الحديث مقتصر على المذيل بان لا يشركوا وحق العباد على العباد رعي مصالحهم لتبين احتياجهم ثم يطلق حق الله على امثال او امره لاننا اهل لان يمثل وان لم يكن له فيما امر حاجته او منفعة كما قال ان تكفروا فان الله غني عنكم وقال لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فان كان الذي امر به او نهى عنه لحفظ مصلحة خاصة باحاد البشر سمي ذلك حق العبد نظرا الى كونه لو اسقطه اسقط وان كان لحفظ مصلحة عامة او مصلحة من لا يدفع عن نفسه كالميت والصغير والجنون والغائب والبهيمة والمحتاج سمي حق

مورد الطباع وليس محل النزاع ان العقل انما ادرك حسن الاحسان من جهة انه ملائم للطبع لا من جهة انه يثاب عليه وقبح الاساءة من جهة منافرتها للطبع لا من جهة انه يعاقب عليها والضرورة حينئذ انما هي في مورد الطباع الذي هو الملازمة والمنافرة لا في صورة النزاع الذي هو الثواب والعقاب

(الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق فحق الله تعالى امره ونهيه وحق العبد مصالحه والتكليف على ثلاثة اقسام حق الله تعالى فقط كالايمان وحق للعبد فقط كالديون والايمان وقسم اختلف فيه هل يغلب عليه حق الله تعالى او حق العبد كجحد القذف ومعنى حق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فاما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره تعالى بايصال ذلك الحق الى مستحقه) هذا هو تفسير الحقوق باعتبار

اصطلاح العلماء فاذا قالوا الصلاة حق لله تعالى انما يريدون انه اوجبا ولم يريدوا صورة الفعل وقد ورد في الحديث الصحيح ما يرد هذا وهو ان السائل سأل رسول صلى الله عليه وسلم فقال ما حق الله على عباده فقال

رسول الله صلى الله عليه وسلم انت يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حق العباد على الله قال اذا فعلوا ذلك ان لا يعذبهم ففسر حق الله تعالى بفعلهم لا بامر الله تعالى بذلك الفعل فقال ان يعبدوه فيحتمل ان يكون اراد عليه الصلاة والسلام العبادة من حيث هي مأمور بها وهو الظاهر لان الفعل لو وقع ولم يقصد به هذا لم يكن عبادة فلا بد في العبادة ان يقصد بها امر الله تعالى وامتناله. ويحتمل ان يكون حذف الامر وهو مرادة تقديره حقا تعالى امره بان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فحذف الامر وحرف الجر او يكون عبر بالعبادة عن المتعلق بها وهو الامر. مجازا لا لانه حذف الامر واختلف العلماء في حذف القذف فقبل هو حق للعبد لانه جناية على عرضه. وقيل حق لله تعالى كما تقول في الاعضاء ان حفظها هو حق لله تعالى كذلك الاعراض ولو اذن احد في عضو من اعضائه لم يصح اذنه. والقول الثالث الفرق بين ان يصل الى الامام فيغلب حق الله تعالى

الله لانه الموصي بحفظه وبالعقاب على غصبه بحيث لا يسقط ابدا فالاحكام الراجعة الى الضروريات كلها والى الحاجيات العامة هي حقوق الله والاحكام الراجعة الى الحاجيات الخاصة او الى التحسينات هي حقوق العباد وقد يجتمعان فيما هو تعد على شخص يرجع الى استخفاف بالنظام واحتقار النوع كالقتل والقذف فاذا سقط حق العبد فيما بقي حق الله كالتهريب والضرب في قتل العمد عند العبو وتفصيل ذلك في تفاريع المعاملات. وانما زدت والمحتاج في بيان من حقه يرجع الى حق الله لا دخال تحريم الربا فانه لا يجوز بحال ولو رضي المسترقي لان الله حرمه لحفظ حق المحتاج المضطر الذي قد يظهر انه راض مختار ولكن الحمى اضرت كما قال المثل فلا يصح اسقاطها حق ماله سدا للذريعة ولذا قال ابو بكر الصديق لابي رافع رضي الله عنهما ان احالتم انت فان الله لا يحاله كما اشار له المصنف في الفرق الثاني والعشرين واما ذكر حق العبد على الله في الحديث فهو مشاكلة او اراد الحق الشرعي بمقتضى وعد الله وفضله كما قال المازري في الامام

الفصل التاسع عشر

في العموم والخصوص والمساواة

اي في النسبة بين المفهومين الكلمتين باعتبار تصادقهما في الخارج فليس المراد من العموم والخصوص هنا ما يراد به عند اهل الاصول لان مراد اهل الاصول من الاعم ما هو جنس او نوع لغيره فاللفهوم يبين

لوصوله لذاته وان لم يصل الى الامام كان حقا للعبد فيصح اسقاطه (الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة واحكامها الخاتمة كلها اربعة اقسام اما متساويات

وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه كالرجم وزنا المحصن . واما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالاسلام والجزية . واما اعم مطلقا واخص مطلقا وهما اللذان يوجد احدهما مع وجود كل افراد الآخر من غير عكس كالغسل والانتزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا والانتزال اخص مطلقا واما كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه كحل النكاح مع ملك اليمين فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين في الحرائر ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطآت الآباء من الاماء . ويجتمعان معا في الامة التي ليس فيها مانع شرعي فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه وبعدمه على عدمه وبوجود الاخص على وجود الاعم وبنفى الاعم على نفى الاخص وبوجود المباين على عدم وجود مباينه ولا دلالة في الاعم من وجه مطلقا ولا في عدم الاخص ولا وجود الاعم . دليل الحصر ان المعلومين اما ان يجتمعا اولائهما الثاني المتباينان والاول لا يخلو اما ان يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الآخر اولا الاول المتساويان والثاني ان يصدق احدهما في كل موارد الآخر من غير عكس فهو الاعم مطلقا والا فهو الاخص من وجه والاخص من وجه ومثلها بهذه المثل الفقهية لانها اقرب لطلبة العلم وامثلها ايضا بالموارد العقلية : فالمتساويان كالانسان والضحك بالقوة الزبر من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه فلا انسان الا وهو ضاحك بالقوة ولا ضاحك بالقوة الا وهو انسان ونعني بالقوة كونها قابلا له ولو لم يقع ويقابلها الضاحك بالفعل ﴿ ١١٣ ﴾ وهو المباشر للضحك . والمتباينان كالانسان والفرس فانهما انسان ليس بفرس وما هو فرس ليس

بانسان فيلزم من صدق احدهما على محل عدم صدق الآخر والاعم مطلقا كالحیوان والانسان فالحيوان صادق في جميع افراد الانسان ولا يوجد الانسان بدون الحيوان البتة . والاخص من وجه ضابطه انهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة كالحیوان والابيض فان الحيوان وجد بدون الابيض في السودان ووجد الابيض بدون الحيوان في

الاعم والاخص متحد ومراد المناطقة منهما وهو المذكور هنا التصديق بين المفهومين المختلفين الا ترى ان العموم والخصوص الوجهي ينفرد فيه الاخص عن الاعم في بعض الجهات ولا يجوز انفراد الاخص الاصولي عن اعمه

الفصل العشرون في المعلومات

يريد بيان النسبة بين معلومين فاكثر من حيث التحقق وعدمه وهذه الحقائق واضحة ثم قد تكون نسبة الضد للنقيض كنسبة فرد

الحجر الابيض والثلج واجتماعهما في الحيوانات البيض فلا يلزم من وجود الابيض وجود الحيوان ولا من وجود الحيوان وجود الابيض ولا من عدم احدهما عدم الآخر فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا في وجوده ولا في عدمه بخلاف الاعم مطلقا يلزم من عدم الحيوان عدم الانسان ومن وجود الانسان وجود الاخص وجود الحيوان ولا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم لان الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من انواعه ففائدة هذه القاعدة الاستدلالات ببعض الحقائق على بعض وتبيلي المتساويين بالرجم وزنا المحصن بناء على ان اللائط لا يرجم اما لو فرغنا على انه يرجم كان الرجم اعم من الزنا عموما مطلقا كالغسل والانتزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا لوجوده بدون الانتزال في انقطاع دم الحيض والتقاء الختانين وغير ذلك من اسباب الغسل

﴿ الفصل العشرون في المعلومات . المعلومات كلها أربعة اقسام تقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه . وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة واللون . وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والبياض . ومثلان وهما اللذان لا يجتمعان

ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة كالبياض والابيض) دليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما
اولا فان امكن فيها الخلافان. وان لم يمكن فلما ان يمكن ارتفاعهما اولا الثاني النقيضان. والاول لا يخلو اما ان
يختلفا في الحقيقة اولا الاول الضدان. والثاني المثلان (سؤال) كيف يقال في حد الضدين انهما يمكن ارتفاعهما
والحركة والسكون خدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الجسم. ﴿ ١١٤ ﴾ والحياة والموت لا يمكن ارتفاعهما عن

الحيوان. والعالم والجهل لا
يمكن ارتفاعهما عن الحى
(جوابه) ان امكان
الارتفاع اعم من امكان
الارتفاع مع بقاء المحل فنحن
نقول يمكن ارتفاعهما من
حيث الجملته وهما ممكنا
الرفع مع ارتفاع المحل
فقليل لا متحرك ولا ساكن
ولا من العالم حى ولا ميت
ولا عالم ولا جاهل فصح
الحد (قائده) الخلافان
قد يتعذر ارتفاعهما
لخصوص حقيقة غير
كونهما خلافين كذات
واجب الوجود سبحانه
مع صفاته وقد يتعذر
افتراقهما كالعشرة مع
الزوجية خلافان ويستحيل
افتراقهما والخسة مع الفردية
والجوهر مع الاكوان وهو كثير
ولا تنافي بين امكان الافتراق
والارتفاع بالنسبة الى الذات
وتعذر الارتفاع بالنسبة الى امر
خارجي عنهما (قائده)
حصر المعلومات كلها في
هذه الاربعة الاقسام حق لا
يخرج منها شيء الا ما
توحد الله تعالى به وتفرّد

الماهية فيعبر عنه بمساوي النقيض وياخذ احكام النقيض كالسكون مع
الحركة وكذلك ايضا الخلاف كالخسة مع الفردية وهذا ملاك جواب
السؤال والفائدة ﴿ قوله والجوهر مع الاكوان الخ ﴾ هي عند المتكلمين
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي التي ينحصر فيها العرض
عند المتكلمين لانكارهم المقولات كلها الا الاين وحصرهم الاين في
الاكوان وفسروها بانها حصول الجوهر في الحيز فهي من حيث الماهية
خلاف الجوهر لكنها ملازمة له لا يعرف عن واحد منها

﴿ الباب الثاني في معاني حروف ﴾

كنا اشرنا في باب الدليل الى السبب الذي دعا اهل
الاصول لذكر امثال هاتين المباحث في كتبهم. ولقد كان
علم العربية في الازمان التي دون فيها علم الاصول علما غير شائع فلما
تقلص في زمن المجتهدين الذوق العربي احتاجوا الى ادخال كثير من
مهم علم العربية الى علمهم ومن ذلك مباحث الحروف ولائمة الاصول
في ذكر معانيها سبق. قال ابن فارس في كتابه المسمى «بالصاحبي» في اصول
اللفظ باب الكلام في حروف المعنى رايت اصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم
في اصول الفقه حروفا من حروف المعاني وما ادري ما الوجه في اختصاصهم

به فانه ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاته تعالى وصفاته العلى
لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها

(الباب الثاني) (في معاني حروف يحتاج اليها الفقيه. الواو لمطلق الجمع في الحكم دون الترتيب في

الزمان قال جماعة من الكوفيين
 انها للترتيب بد لنا قولنا تعالى
 « ادخلوا الباب سجدا وقولوا
 حطة وقوله تعالى وقولوا حطة
 وادخلوا الباب والقصة واحدة
 فلو كانت للترتيب لزم التناقض
 وهو محال وقوله تعالى حكاية
 عن كفار العرب وقالوا ما هي
 الاحياء الدنيا * نموت ونحيا
 وما يهلكنا الا الدهر وما
 لهم بذلك من علم فلو كانت
 للترتيب لكانوا معترفين
 بالحياة بعد الموت والبعث وليس
 كذلك. وقيل في هذه الآية
 ان المراد تموت كبارنا
 وتولد صغارنا فنحيا فلا يلزم
 الاعتراف بالبعث على القول
 بالترتيب والظاهر من اللفظ
 هو القول الاول وان مرادهم
 نحيا ونموت والواو لا يفيد
 الترتيب ولان الواو قد تدخل
 فيما لا يمكن الترتيب فيما
 كقولنا تضارب زيد وعمرو
 ولا ترتيب في ذلك فدل على
 انها ليست للترتيب * احتجوا
 بقولنا عليه الصلاة والسلام
 « بش الخطيب انت » لما قال
 الخطيب من يطع الله ورسوله
 فقد رشد ومن يعصهما فقد
 غوى وامر بان يقول ومن
 يعص الله ورسوله فقد غوى
 ولولا ان الواو للترتيب لما
 كان بين اللفظين فرق ولما
 سمع عمر رضي الله عنه
 الشاعر يقول
 * كفى الشيب والاسلام للمرء
 ناهيا * قال له لو قدمت

اياها دون غيرها الخ وقد اغنى الله الان عن تتبع ذلك بما لخصه علماء
 العربية وسهل الله تعلمه مع تعاطي العلوم الفقهية وانما نريد ان نأخذ
 من هذا الباب دقائق يهم تحقيقها ويخفى طريقها * قوله لنا قوله تعالى
 ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة الخ * لعل القائل بالترتيب
 قاله في خصوص الاخبار اما الاوامر فتميزها لفظي اذ ليس لها خارج
 توافق فالترتيب فيها ترتيب اللفظ فتأمل * قوله نموت ونحيا الخ *
 قاله الدهريون التناسخيون فهم يعتقدون ان الارواح في الدنيا محصورة
 لا تزيد ولا تنقص وانما الحياة مخالطة الروح للجسد والموت انتقالها لغيره
 فلا تعارض حكاية اعتقادهم القول بالترتيب لان الذي ارادوا اثباته
 هو رجوع الارواح بعد الموت * قوله احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم
 بش الخطيب انت الخ * محل الحجة فيه انه عابها لما عدل عن العطف
 الى الجمع لان العطف يفيد الترتيب وجمع الضمير لا يفيد وحاصل جوابه
 عنه ان الترتيب يحصل من التقديم الذكري لا من الواو ولعل استفادة
 ذلك هي النكتة في الفصل بين المتعاطفين بقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
 بين قوله وايديكم الى المرافق وقوله وارجلكم الى الكعبين تنبيها على تاخير
 غسل الرجلين وبها يظهر وجه لوم عمر رضي الله عنه الشاعر لانه خالف
 حق التقديم * قوله كفى الشيب والاسلام الخ * عجز بيت من طالع
 قصيدة طويلة بديعة لسحيم وقبلة عميرة ودع ان تجهزت غاديا -

ترجمة سحيم

وسحيم اسمه حية وهو عبد لبني الحسحاس وبهذا الوصف اشتهر بين

الاسلام على الشيب لاجزئك. ولولا انها للترتيب لما كان بينها فرق والجواب عن الاول: ان الترتيب له سببان اداة لفظية وحقبة زمانية فاللغوية نحو الغاء وثم والحقبة الزمانية هي ان اجزاء الزمان مرتبة بذاتها فلا يتبع الحال قبل الماضي ولا المستقبل قبل الحال ولا حين الا قبل حين بعده وبعد حين قبله واجتماع (١١٦) الازمان محال فاذا كانت اجزاء

اهل الادب كان عبد نوبيا اشترى لابنوه الحسحاس بطن من بني اسد
فنشأ في الجاهلية وادرك الاسلام فاسلم وقد تمثيل النبي صلى الله
عليه وسلم بهذا العجز من بيتهم . وكان حلو الشعر كثير
النسيب فاحشته كثير المحادثة للنساء ووصف مجالسهم معهن وتوفى في
خلافة عثمان رضي الله عنه مات قتيلاً قتله مواليه غيرة على بعض
نسائهم لقولها فيها

ولقد تحدر من جبين فتاتكم ❀ عرق على جنب الفراش وطيب
وهو احد شعراء ثلاثة اشتهر كل منهم بلقب سحيم والآخران
هما سحيم بن وثيل القائل . انا ابن جلا وطاع الشيايا البيت . وسحيم بن
الافرع التميمي شاعر اسلامي ❀ قوله فائدة قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يؤمن احدكم الخ ❀ المعروف حديث البخاري ومسلم ثلاث من
كن فيهما وجد حلاوة الايمان ان يكون الله ورسوله احب اليهما مما
سواهما وان يحب المرء لا يحب الا الله وان يكره ان يعود في الكفر كما
يكره ان يقذف في النار ووجه الاشكال انه صلى الله عليه وسلم استعمل
في كلامه ما عاب به الخطيب من الجمع في ضمير واحد فمن العلماء من قدر
وجه نهى الخطيب بما فيه من تشريك الضمير الموهم التسوية تعظيما لله وعليه
كلام القاضي عياض في الاكمال ومنهم من رأى سبب ذلك هو اختصار
الضمير وشان الخطبة البسط بدليل اتياننا صلى الله عليه وسلم بمثله في

ذكره الشيخ عن الدين ابن عبد السلام قدس الله روحه فقال: ان منصب الخطيب حقير قابل الزلل
فاذا نطق بهذه العبارة قد يتوهم فيه لنقصه انما جمع بينهما في الضمير لانه اهل الفضل بينهما والفرق

غير خطبة بل في مقام التعليم والى هذا مال النووي. والمصنف ذكر وجهين آخرين كلاهما ضعيف اما الال وهو الاحتقار في جانب الخطيب الذي نقله عن عز الدين ابن عبد السلام فهو راجع الى ان وجه النهي المحافظة على دين الخطيب من الطعن فيكون وجه ذمها انه لم يعرف واجب التوقي مما يجبر الى العطن او اللز وهذا من اهم وظائف الخطباء وقد اشار عياض في الاكمال الى مثل هذا الجواب باجمال ويضعفه ان الخطيب من جهة اخرى لا يتلقى كلامه بالقبول ما لم يوافق الدليل فلا يوهم كلامه المساواة اما كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيوهمها فربما كان كلامه مما يجري امثال هذا الخطيب على الاعتذار بمثله. واما الجواب الذي ذكره عن بعض الفضلاء فقاسد لاننا لم نعهد في الاستعمال ان توحيد الجملة يسوغ الاضمار وتكريرها يوجب الاظهار لان المقام الاضمار متى علم المعاد في الكلام سواء تكررت الجملة ام انفردت والعدول عن الظاهر يحتاج الى نكتة في الامرين كما يعرف من البلاغة. واذا لم يغن الجوابان في دفع الاشكال شيئا فقد تعين علينا ان ندفعه وذلك بان العدول عن الجمع بالضمير الى العطف موذن بغرض يستلقت المتكلم اليه ذهن المخاطب كما في العدول عن التثنية الى العطف في قول الفرزدق يرثي محمد بن يوسف الثقفي اخا الحجاج ومحمد بن الحجاج وقد ماتا في يوم واحد

ان الرزية لارزية مثلها * فقد ان مثل محمد ومحمد

ومن شان الخطيب اللبيب ان يتنبه لامثال هاته الدقائق فكان من حقه ان يقول ومن يعص الله ورسوله لينبه على ان معصية الله هي العظمى وان معصية الرسول ان كانت في التشريع فهي مثلها لانها معصية الله

والفرق فلذلك امتنع لما فيه من ايها التسوية ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعده عن الوهم والتوهم فلا يقع بسبب جمع عليه الصلاة والسلام ايها التسوية. وثانيها ذكره بعض الفضلاء فقال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة بعد استعمال الظاهر موضع الضمير بل الضمير هو الاحسن وكلام الخطيب جملتان احدها مدح والاخرى ذم فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات (والفاء للتعقيب والترتيب والتسبب نحو سها فسجد) قال الامام فخر الدين القاه للتعقيب

في الحقيقة وان كان العصيان في غير التشريع وكان امرا جازما فعصيانه
 من الجفاء والغواية لا يذانه برقة الديانة وضعف احترام الرسول وهو
 لا ينطوي عليه قاب مليء ايمانا. وان كان امرا اشارة على غير وجه جازم فلا
 ضير في عدم امتثاله ولذلك لما كلم رسوا الله صلى الله عليه وسلم ببريرة
 لتراجع زوجها مغيثا قالت: انا امرني يا رسول الله فقال بل اتشفع فقال لا
 حاجة لي به ولم يابها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فمن ترك هذا التنبيه كان
 مذموما لما فاتته من الاشارة اللطيفة. اما حديث احب اليه مما
 سواهما فانما سوغه ان السواءية ليست امرا متفاوتا في جنب الله
 ورسوله بل هي متواطى فليس في العدول عن جمع الضمير الى العطف
 فيه شيء زائد على ما في الاضمار فترجح الاضمار بكونه الاعتبار المناسب
 ولا مقتضي للعدول عنه هذا خلاصة ما لاح لي في الجواب، وبه تندفع
 التوقفات التي عرضت لذوي الالباب، فابقت الاشكال بعد طول البحث وراء
 حجاب، وهذا الخطيب الذي جرى ذكره قيل هو ثابت بن قيس بن شماس
 الصحابي خطيب الانصار. وقيل هو عدي بن حاتم الطائي

بحسب الامكان احترازا من
 من قولهم دخلت بغداد
 بالبصرة فانما اذا كان بينهما
 اثنتا ايام قد دخل بعد الثلاثة
 فهذا تعقيب عادة او بعد خمسة
 او اربعة فليس بتعقيب ولا
 يشترط في تعقيب دخول
 البصرة ان يكون يليه بالزمن
 الفرد فذلك مستحيل فلا
 يكون الوضع له. وقولنا

ترجمة عز الدين

وعز الدين ابن عبد السلام هو عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي
 الشامي ثم المصري ولد سنة ٥٧٧ هـ سبع وسبعين وخمسمائة وتوفي سنة
 ٦٦٠ ستين وستمائة كان اماما قدوة واسع العلم شديدا في الحق نشأ بالشام
 الى اثناء ايام الصالح اسماعيل الملقب بابي الجيش فلما استغاث اسماعيل

للتعقيب احتراز من ثم فانها
للتراخي والتسبب كما في قولنا
فسجد وسرق قطع وزنا
فرجم اي هذه المقدمات
اسباب لما بعدها والدليل على انها
للترتيب انها يجب دخولها
في جواب الشرط اذا كان
جملة اسمية نحو من دخل
داري فله دينار قال النجاة
لو لم يقل قلبي بل قال لي
بغير فاء لكان اقرارا بالدينار
ولزمه دفعي لي ولم يكن
تعليقا للدينار على دخول
الدار وكان الشرط المتقدم
يبقى لغوا بغير جواب
وكذلك ان دخلت الدار
فانت طالق او فانت حر لو
حذف الفاء طلقت وعتق
العبد في الحال لان الموجب
لتعليق الطلاق انما هو الفاء
في الجملة الاسمية فاذا اعدمت
انقطع الكلام عما قبله فصار
انشاء لا تعليقا من حيث
دلالة اللفظ لا من حيث
الارادة والفتيا فاذا كانت
الفاء هي التي ترتب دل على
على ان الترتيب (وتم للتراخي)
هذا حقيقة فتقتضي ان ما
بعدها وقع بعد ما
قبلها وبينهما فترة بخلاف
الفاء وقد تستعمل لتراخي
الرتب دون الزمان من باب
مجاز التشبيه كقوله تعالى ثم
كان من الذين آمنوا فرتبة
الايمان متراخية في العلو

بالافرنج واعطاهم مدينة « صفد » فانكر عليه الشيخ عز الدين والشيخ ابن
الحاجب وتركوا الدعاء له غضب السلطان منهما فخرجا الى الديار المصرية
سنة ٦٣٩ فاولاها سلطانها الملك الصالح ايوب القضاء بها وخطابة جامع
عمرو بن العاص فاتفق ان استاذ دار السلطان فخر الدين بن شيخ الشيوخ
اتخذ بناء فوق مسجد بمصر فامر عز الدين بهدمه واستغفى من القضاء
فاولاه السلطان بعد ذلك تدريس الصالحية وبها درس ونفع واخذ عنه
جملة الاعلام مثل الشهاب القرافي ولف كتب كثيرة اهمها القواعد الكبرى
في الفقه والاصول ومجاز القرآن والفتاوي المصرية ورسائل مستقلة
في اغراض حقها وله تفسير مختصر رحمه الله ﴿ قوله نحو من دخل داري
فلي دينار الخ ﴾ لان وجود الفاء دليل السببية والتعليق بخلاف العكس
لجواز كون من موصولة وله دينار خبر واما دخول الفاء في خبر المبتدأ
فقليل جدا فلا يكون احتمالا وان كان الموصول قريبا من الشرط في
الاستعمال . واما قوله في نحو ان دخلت الدار فانت طالق انما
لو حذف الفاء طلقت في الحال فغريب لان وجود الشرط دليل على
ان ما بعده جزء وحذف الفاء من جواب يستحقها لا ينافي الشرطية
وقد بين المص وجهه بانما يعد منقطعا عن الاول فيكون الشرط معدولا
عنه وتعارض قاعدة ان اعمال الكلام خير من اهماله الا اذا الغيت هذا
القاعدة هنا لمعارضتها بقاعدة الاحتياط والتشديد في امر النكاح والعتق
﴿ قوله وقد تستعمل لتراخي الرتب الخ ﴾ ذلك خاص بعطفها للجميل
كما صرح به الامام المرزوقي في شرح قول جعفر بن عتبة الحارثي من الحماسة
ولا يكشف الغماء الا ابن حرة * يرى غمرات الموت ثم يزورها

والشرف عن رتبة الاطعام والاعتاق المتقدمين عليهما فلذلك دخلت ثم وكذلك قوله تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » فان السجود وان وقع اولا لكن رتبته كانت اشرف فرتبته متراخية وكذلك قول الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده . ما بعد ثم هو قبل غير ان المقصود هو التراخي في الرتبة
فيقصد ان اباه كان اعظم رتبة منه وجده كان اعظم رتبة من ابيه فهذا المحسن للفظ ثم (وحتى والي للغاية)
نحو بعثك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة او سرت حتى دخلت مكة واختلاف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها هل
يندرجان في المعني ام لا على اربعة اقوال ثالثها الفرق بين ان تكون الغاية من الجنس فتندرج او لا فلا تندرج
فان كان المبيع زمانا والشجرة زمانا ندرجتا والا فلا . الرابع الفرق بين ان يكون الفصل بينهما امرأ حسيا كما في
قوله تبارك وتعالى « ثم اتموا الصيام الى الليل » فلا يندرج لان الظلام متميز عن النهار بالبصر اولا فيندرج
كما في قوله تعالى « وايدىكم الى المرافق » فهذه الاربعة اقلها في انتهاء الغاية واما ابتداؤها فلا اقل فيه الا قولين (فائدة)
المعني لا بد ان يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته فاذا قلت سرت الى مكة من مصر فلا بد ان تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر
قبلها اماما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية فلذلك قال بعض علماء الحنفية ﴿ ١٢٠ ﴾ ان العامل في قوله تعالى « الى المرافق »

ليس هو اغسلوا ايديكم لان
غسل اليد لا يثبت الا بعد
غسل المرافق لان اليد اسم
لها من الابط الى الاصابع
وغسل هذا لا يثبت قبل
المرافق فضلا عن تكرره
بل الثابت قبل المرفق
بعض اليد فيكون تقدير
الآية اغسلوا ايديكم
وانركوا من اباطكم الى
المرافق قال المرافق غاية
للترك لا للفصل والترك ثبت
قبل المرفق وتكرر الى
المرفق وتفرع على هذا ان
الغاية لا تدخل في المعنى
فلا تدخل المرافق في الترك
فيفصل مع المغسول وهذا

وتلا على ذلك آية . ثم كان من الذين ءامنوا ولا شك انه يريد من
عطف الجمل التي لم يقصد تشريكها في حكم الاعراب اعني ان يكون
المراد من الجملة المعطوفة الا ابتداء لا العطف على محل ما قبلها وذلك تمام
الكلام من الاولى والترقي الى ما بعدها لان ذلك هو الصالح بقصد مجرد
ترتيب الاخبار والافق بالمثاليين اللذين ذكرهما . اما المعطوف على المحل
فكالمفرد كما تقرر في البلاغة ولا تفارق فيه ثم حينئذ معنى المهلة فاما
الآية التي ذكرها المصنف فلا شاهد فيها لان المراد خلق الجنس وهو خلق
آدم على التحقيق على حد هو الذي خلقكم من طين واما البيت الذي
ذكره فقد ذكره ابن عصفور واجاب عنه : بان مراد الشاعر ان سيادة الممدوح
هي التي جرت السيادة لاييه ثم لجده فثم فيه على اصلها على ان في بيت

بحث حسن (فائدة) حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ينبغي ان يحمل على الى دون حتى
بسبب تضافر نقول النجاة على ان حتى لها شروط ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وادخلا في حكمه وآخر
جزء منه او متصلا به في معنى التعظيم او التحقير فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم فما بقي لدخول
الخلاف في اندراجها معنى بل يندرج ليس الا ويحمل الخلاف على الى فانما ليس فيها نقل يعارضنا (وفي للظرفية
والسببية نحو قولنا صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل) كونها للسببية أنكرة جماعة من الادباء
والصحيح ثبوته فان النفس ليست ظرفا للابل وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاسراء فرأيت في
النار امرأة حميرية عجل بروحها الى النار لانها حبست مرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخلت النار فيها . معناه بسببها
لانها ليست في الهرة ومنه احب في الله وابغض في الله اي احب بسبب طاعة الله وابغض بسبب معصية الله (واللام

لتعملك نحو المال لزيد والاختصاص نحو هذا ابن لزيد والاستحقاق نحو السرج للداية والتعليل نحو هذه العقوبة للتأديب والتأكيد نحو ان زيدا لقائم وللقسم نحو قولهم تعالى لنسفعا بالناسية ضابط التعليل ان يضاق ما يقبل الملك بان يقبله فيفيد الملك ومنه قلنا العبد يملك لقولهم عليه الصلاة والسلام من باع عبدا ولم يسال والمواطن في ذلك ثلاث موطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد فيفيد الملك في الثاني اجماعا ﴿١٢١﴾ وعدمه في الاول اجماعا وموطن غير معين نحو قوله تعالى انا الصدقات للفقراء الآية فمن لاحظ

الحجاسة بحثا لي ذكرتها في شرحي على ديوان الحماسة ﴿١﴾ قوله والقائلون بالتبويض اشترطوا الخ ﴿٢﴾ من قال به الاصمعي زابن مالك وتمسكوا بقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها والظاهر ان معنى الباء في الآية اما السببية على ابقاء يشرب بمعناها او على تضمين يشرب معنى يروى وفيه فائدة بيان ان الشرب منها سبب الري واما كما جعل صاحب الكشف يشرب بمعنى شرب الخمر وان العين يمزجون بها شرايهم بحذف مفعول يشرب لعلهم من قوله ان الابرار يشربون من كاس ﴿٣﴾ قوله حتى لا تكون للتعدي الخ ﴿٤﴾ باء التعدي هي التي تعدي الفعل القاصر من الفاعل الى مفعول على معنى الايقاع مثل الهمزة كقولهم ذهب الله بنورهم اي اذهبه وليس المراد التي يتعدي بها الفعل للجور لان كل حرف جر يعدي الفعل . وبهذا تعلم ان قول المصنف آخر التقرير فتتبع الباء فيها للتعدي سهو اذ الباء على تقرير لا لالة ﴿٥﴾ قوله وزعموا ان من ذلك قوله وامسحوا برءوسكم الخ ﴿٦﴾ فيكون المطلوب مسح بعض الراس وحاصل جواب المصنف عنها بالمعارضه وهي ان ما قالوا في وجود الفرق صحيح في الجملة لكن الفرق بصورة اخرى ولم يقصد المصنف بهذا اثبات مذهب مالك رحمه

قبول النوع للملك قال اللام للملك ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر وقال تعليل غير المحصور لا يتصور جعلها بالاختصاص قالوا حد والعدد المحصور متفق عليهما في اقادة الملك وغير المحصور مختلف فيه وقولنا في الاختصاص هذا ابن زيد اولى من قولنا اب لزيد فان الاب لا يازم اختصاصا بهذا الابن فقد يكون له اولاد آخر واما الابن فلا يكون له الا اب واحد والفرق بين الاستحقاق والاختصاص ان الاستحقاق اخص فان ضابطه ما شهدت به العادة كما شهدت للفرس بالسرج والجار بالبرذعة والدار الباب فهنا هو الاستحقاق وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة فانما ليس من لوازم البشر ان

يكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرج ﴿٧﴾ والباء للاتصاف نحو مررت بزيد والاستعانة نحو كتبت بالقلم والتعليل نحو سعدت بطاعة الله والتبويض عند بعضهم وهو منكر عند بعض ائمة اللغة ﴿٨﴾ بقي المصاحبة نحو خرج زيدا شيئا وبمعنى في نحو سكنت بمصر ﴿٩﴾ والقائلون بالتبويض اشترطوا ان تكون مع فعل يتعدي بنفسه ﴿١٠﴾ حتى لا تكون للتعدي ﴿١١﴾ وزعموا ان من ذلك قولهم تعالى وامسحوا برءوسكم فان العرب تقول مسحت راسي ومسحت براسي فلم يبق فرق الا التبويض وليس كذلك بل تقول مسح له مفعولان يتعدي لاحدهما بنفسه والآخر بالياء ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء بل عينتها لما هو آلتا المسح فاذا كانت مسحت يدي بالحائط

فالرطوبة الممسوحة على يدك والحائط هو الآلة التي ازلت بها عن يدك واذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو على الحائط ويدك هي الآلة المزيلة وكذلك مسحت يدي بالمنديل المنديل آلة والمنديل بيدي فالتنظيف انما وقع في المنديل لا في يدك هذه قاعدة عربية ولم تخير العرب في ذلك ﴿ ١٢٢ ﴾ وحيث قالت العرب مسحت رأسي فالشيء المزال انما هو عن الرأس

وحيث قالت براسي فالشيء المزال عن غيرها وقد ازيل بها ولنا قاعدة اخرى اجماعية وهي ان الائمة اجمعت على ان الله تعالى لم يوجب علينا ازالة شيء عن رؤسنا ولا عن جميع الاعضاء بل اوجب علينا ان ننقل رطوبة ايدينا لرؤسنا وجميع اعضاء الوضوء وعلى هذا يتعين ان يكون الراس آلة مزيلة عن غيرها لانها مزال عنها فتعين الباء فيها للتعدية لان العرب لا تعدي مسح للآلة بنفسه بل بالباء فالباء ليست للتبويض في الآية بل للتعدية لانها على زعمهم لا تكون للتبويض الا حيث يتعدى الفعل بنفسه ﴿ واواما للتخيير نحو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما او للاباحة نحو اصحب الفقهاء او الزهاد وله الجمع بينهما بخلاف الاول وللشك نحو جاءني زيد او عمرو والابهام نحو جاءني زيد او عمرو وكنت عالما بالآتي منهما وانما

الله لان ما ذكره من المعارضة يقتضي أنه لا يتعين استيعاب الرأس اذا الآلة لا يلزم استعمال جميعها وانما اراد المص ابطال تعيينهم التبويض بناء على ما هو مقرر في آداب البحث والجدل من ان المانع لامذهب له . والتحقيق ان الباء في الآية لتأكيد اللصوق لقصد التنصيص على ان المراد بماسحة اليد للرأس لا المسح على العمامة وشبهها لان المسح ربما كان يفهم منه قصد الشارع للتخفيف فكان المقام لدفع توهم المبالغة فيه والباء تدفيع ذلك ومما وردت فيه الباء بمثل هذا المعنى في كلامهم قول النابغة في النعمان ابن المنذر

لك الخير ان وارت بك الارض واحدا * واصبح جد الناس يضلح عاثرا يريد وارتك الارض للتنبيه على شدة اتصال الارض به عند مواراته وذلك اياس في عودته . واما حديث المغيرة ابن شعبه الذي ذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته فمع احتماله المجاز حملا على مشهور الاحاديث والعمل ، هو حديث غريب فيما تتوفر الدواعي على نقلها وعلمها . اما معنى الآلة الذي يحاول المص وعبر عنه بالتعدية فيستلزم ان تكون الايدي مفسولة ممسوحة وان لا يكون للرأس حظ الا كونها منديلا ينمسح به وكلاهما من السخافة بحيث تنزه الشريعة

اردت التلبس على السامع بخلاف الشك والتنويع نحو العدد اما زوج او فرد اي هو متنوع الى هذين النوعين يصح الابهام والابهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنين من تحتها لان المقصود التلبس على السامع وانت في الشك لا تعلم الآتي منهما وهذه فروق يحسب كل واحد منها على حدته والفرق بين التخيير والاباحة والثلاثة الباقية ان الثلاثة الاخيرة لا تكون الا في الخبر والتخيير والاباحة لا يكونان الا في الامر فهذا فرق عام والفرق الاول خاصة ومن التنويع قولنا العالم اما جادا او نبات او حيوان اي هو متنوع الى هذه الانواع الثلاثة وان وكل ما تضمن

منها للشرط نحو ان جاء زيد جاء عمرو ومن دخل داري فله درهم وما تصنع اصنع وأي شيء تفعل افعل متى اطعت الله سعدت واين تجاس اجاس) اذا تضمن معنى الشرط ايضا نحو اذا جاء زيد فاكرمه وقد تعرى الشرط نحو قولنا تعالى والليل اذا غشى والنهار اذا تجلى اي اقسام بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة تجليه هي ظرف محض واذا كانت للشرط قبل ان يعاق عليها المعلوم والمشكوك نحو اذا زالت الشمس فصل فزوالها معلوم الوقوع واذا جاء زيد فائتني فجيئتم مشكوك ولا يعلق على ان الا المشكوك في وقوعه فلا يقال : ان زالت الشمس فصل (فائدة) قد وقت ان في كتاب الله تعالى في غير ما موضع مع ان الله بكل شيء عليم فهل ذلك مجاز لفقدان الشرط ام لا والحق انه حقيقة لا مجاز ﴿ ١٢٣ ﴾ لان القرآن عربي ومعنى ذلك انه لو نطق بهذا الكلام عربي لكان وضعه ان يكون شاكا والله تعالى

وضع القرآن ونظمه كما نظمتم العرب ان لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الاعجاز فاذا قال الله تعالى وان كنتن في ريب مما نزلنا على عبدنا لو تكلم بهذا الكلام عربي لكان وضعه الشك فيه فما استعملت ان الا في موضعها (فائدة) التعليق ينقسم اربعة اقسام مطلق على مطلق نحو ان جاء زيد فاكرمه علق مطلق الاكرام على مطلق المجيء .

عن قصده ﴿ قوله ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار وبين قوله ان ومتى الخ ﴾ اعلم ان المذهب في متى انها مساوية لان كما وقع في العتبية في كتاب الايمان بالطلاق في سماع عيسى ابن دينار من ابن القاسم في المسالة الثالثة من رسم نقدها نقدها انه ان قال متى تزوجت فلانته فهي طالق فتزوجها فطلقت ثم عاد لها انها لا تطلق عليه ثانية الا ان ينوي بمتى معنى كلما وهو عند مالك احتمال مرجوح كما افصح عنه ابن رشد في شرح البيان والتحصيل وعليه فما ياتي من عدم متى في صيغ العموم انما هو نظر لبعض استعمالاتها وهو الاستعمال المرجوح عند مالك

عام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبد لي حر فكل دخلة معلق عليها عتق وكل عبد معلق على كل دخلة وعام على مطلق نحو ان دخلت الدار فكل عبد لي حر . وطابق على عام نحو متى دخلت الدار فانت حر عاق حرية على كل فرد من افراد الازمنة التي يقع لدخول فيها . وينشأ من هذه القاعدة فوائد جلية عظيمة منها ان اليمين تنحل بالمرة الواحدة في قولنا متى دخلت الدار فانت طالق قد دخلت مرارا لا تطلق الامرة واحدة وان كان الاصوليون والفقهاء نصوا على ان متى وحيث واين من صيغ العموم لان المعاق عليها وان كان عاما الا ان المعاق مطلق فانحات اليمين بالمرة * ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار فلي درهم وبين قولهم اذا قال ان دخلت الدار او متى دخلت الدار فلي درهم ان لزوم الدرهم يتكرر في الاول دون الثاني بسبب انه في الاول علق عاما على عام فيتكرر وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر وكذلك يتكرر عليه الطلاق في كلما دون متى ما وان واذا . ومنها ان اذا وان كانت مطلقة في الزمان مثل انهما لا تدل على الزمان مطابقة لانها من اسمائها وان وان كانت مطلقة في الزمان مثل اذا الا انها لا تدل على الزمان الا بطريق الالتزام لانها لم توضع للزمان بل لربط امر ما بما دخلت عليه وذلك لا بد فيه من الزمان فدل على الزمان التزاما وبالجملة هذه قاعدة شريفة يعلم منها مباحث كثيرة في الاصول والفروع فينبغي ان تضبط (ولومثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد اكرمتها وهي تدل على انتفاء الشيء لا انتفاء غيره فمتى دخلت على ثوبتين فهما ثقيان او على ثقيين فهما ثبوتات او على ثبوت ونقي فالثابت منبقي والمنفي ثابت) من خصائص الشرط ان يدخل على المستقبل ليس الا كما تقدم ان عشر حقائق تتعلق بالاستقبال منها الشرط وجزاؤه ولو تدخل على الماضي نحو لو زرتني امس زرتك اليوم فينبغي ان لا تكون للشرط لكنها فيها ربط جملة بجملة فاشبهت الشرط من هذا الوجه فقييل

أما حروف شرط مثال دخولها على النفيين قولك لو أم يأتي زيد أكرمه فيدل كـلامك على أنه أنك والكرمه ومثال
 الثبوتين لو جاءني زيد أكرمه فما جاءك ولا أكرمه ومثال النفي والاثبات لو لم يأتي زيد عتبته فقد أتاك
 وما عتبته والاثبات والنفي نحو قولك لو أتاني زيد لم أعتبه يقتضي أنه ما أتاك وقد عتبته وهو على هذه القاعدة أشكل
 قوله عليه الصلاة والسلام نعم العبد صهيبي لو أم يخف الله لم يعصه يقتضي أنه خاف وعصى وذلك ذم والكلام سيق
 للمدح وأبعاد طوره عن المعصية وهي قد دخلت على نفيين فبتعين أن يكونا ثبوتين فيلزم ما تقدم فقال ابن عصفور
 أو ههنا بمعنى أن وإن إذا دخلت على نفيين لا يكونان ثبوتين فلا يلزم المحذور المتقدم وقال الخضر وشاهي
 أصل لو إنما هي للربط فقط وانقلاب النفي للثبوت أو الثبوت للنفي إنما جاء من العرف والحديث جاء بقاعدة اللغة دون
 الورف وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله أن ﴿١٢٤﴾ المسبب الواحد إذا كان له سبب واحد يلزم

انتفاؤه عند انتفاء سببه وإن
 كان له سببان لا يلزم
 من انتفاء أحد سببيه انتفاؤه
 لأنه ثبت مع السبب الآخر
 وغالب الناس أن طاعتهم
 لله تعالى لا تخوف قانهم إذا
 لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا
 فأخبر عليه الصلاة والسلام
 أن صهيبي اجتماع في حقه سببان
 الخوف والاحلال لله تعالى
 فلو انتفى الخوف لم تصدر
 منه المعصية لأجل الاحلال
 فلو لم يخف الله لم يعصه
 وهذا غاية المدح كما
 تقول لو لم يمرض زيد
 لمات أي بالهرم فإنه سبب
 آخر للموت وحيث قلنا
 يلزم من النفي الثبوت إذا
 كان للفعل سبب واحد
 فكلام النحاة محمول عليه
 (مفائدة) قال ابن يعيش
 في شرح المفصل لو تكون
 بمعنى أن تقول أعجبنى لو
 قام زيد أي قيامه ومنه قوله
 تعالى ودوا لو تدهن

وصرح به في المدونة ﴿١٢٤﴾ قوله وعلى هذه القاعدة أشكل قوله صلى الله عليه
 وسام نعم العبد صهيبي الخ ﴿١٢٤﴾ أحسن الأجوبة جواب العز ابن عبد السلام
 وحاصله أن لو تقتضي الربط بين مقدمها وتاليها وتقتضي امتناع المقدم
 فقط لكن الملازمة التي بين المقدم والتالي تستلزم امتناع التالي لا امتناع
 المقدم مالم يخلف المقدم عند امتناعه شيء آخر يصلح لأن يكون سببا
 في التالي فيكون امتناع المقدم المذكور حينئذ غير دال على امتناع التالي
 وتكون الفائدة في ربط التعليق ببعض الأسباب - وهو المذكور - الإشارة
 لكونه محل تأمل أو لأنه أبعد عن الحكم فتكون لو في نحو هذا المقام
 مفيدة بمعنى المبالغة ولقبها بعضهم بالصهيبية

ترجمة صهيبي رضي الله عنه

وصهيبي هو صهيبي بن سنان النمرتي من المهاجرين رضي الله عنه شهد بدرا
 وتوفي بالمدينة سنة ٣٨ ثمان وثلاثين وكان يعرف بالرومي لأنه كان
 سبي عند الروم وهو صغير حين اغاروا على الجزيرة فقام لسانهم ثم اشتراه
 عبد الله بن جدهان التميمي الكريم الشهير واعتقه قوله فائدة قال
 ابن يعيش لو تكون بمعنى أن الخ أي أن المصدرية فتكون حرف

فيدهنون وقوله تعالى ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم بعد ما بانكم كفاراً فالمفعول هو لو وما بعدها
 وكذا الفاعل في المثال الأول وهو غريب (ولو لا تدل على انتفاء الشيء وجود غيره لأجل أن لا تفت النفي الكائن مع لو
 فصار ثبوتاً فحكم لو لم ينتقض كقوله صلى الله عليه وسلم أولاً أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة يدل

لى انتفاء الامر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الامر (الاصل فيعاند خل عليه او بما هو ثابت في ظاهر لفظ ان يكون منقيا في المعنى قلما كان منقيا في المعنى ولا حرف نقي والنفي اذا دخل على النفي صار ثبوتا فلا عزم كان اسم لولا وجودا قلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي وان كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوتها فهذا تقرير كون حكم لسوالم ينتقض وقولي على تقدير ورود الامر قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه اكثر الناس انما المراد جوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه لولا علي لهلك عمر فعلي موجود حقيقة والوجود في لولا اعم من كونه واقعا فان المشقة في الحديث ﴿ ١٢٥ ﴾ ليست واقعة ولا تقع وانما هي واقعة على تقدير ورود الامر وذلك التقدير لم يقع ولا يقع

قصدت افهام هذا العموم (وبل لا بطلان الحكم عن الاول واجابه للثاني نحو جاء زيد بل عمر وعكسها لا نحو جاء زيد لا عمر ولكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمر ولا بد من ان يتقدمها النفي في المفردات او يحصل تناقض بين المركبات) اصل بل لا بطلان الحكم عن الاول وقد تستعمل مجازا للاضراب عن الحديث في الجمل فهي لا بطلان المخبّر عنه وقد تستعمل لقطع الخبر وابطاله مجازا لما بين المخبّر والخبر من التعلق والارتباط كقوله تعالى بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون لم تبطل شيئا مما أخبر عنه تعالى بل معنى بل

مصدر ولا تنصب وقد اثبت هذا المعنى قليل من المتقدمين منهم الفراء للتخلص من كثرة التقدير والحذف في نحو الآية وتبعهم جمع من المتأخرين منهم التبريزي وابو البقاء وابن مالك وتبعه انصار كتبه فشاخ هذا الاستعمال حتى بين المبتدئين فلذا يعدل المص غريبا ، وزلا قريبا ،

ترجمة ابن يعيش

وابن يعيش هو موفق الدين يعيش بن ابي السرايا بن محمد بن علي الاسدي الموصلّي ثم الحلبي المعروف بابن الضايغ ولد في حلب سنة ٥٥٣ هـ وتوفي بها سنة ٦٤٣ ثلاث واربعين وستمائة . له شرح المفصل للزمخشري في النحو . وشرح التصريف الملوكي لابن جني رحمه الله ﷺ قوله ولذلك قلنا ان قوله ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض الخ ﴿ غفلة منه لان التذكير والتأنيث فيما ليس بمذكر حقيقي ينظر فيه للفظه ولفظ القرء مذكر ولو كان كما قال لما اختلف الفقهاء ونظير هذا استدلال بعضهم على ان النملة انشئ في قوله تعالى قالت نملة بتأنيث الفعل لها

يكفي الحديث في هذه القصة ولندخل في قصة اخرى وكذلك قوله تعالى بل الذين كفروا في تكذيب الاضراب عن الخبر فيما تقدم دون المخبّر عنه والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم فالاقامة تناقض السفر فكانك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو فان قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجوز لعدم التناقض بين السفر والفقهاء فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (والعدد يذكر فيه التأنيث ويؤنث فيه المذكر ولذلك قلنا ان المراد بقوله تعالى والمطقات يترصن بانفسهن ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض لان الطهر مذكور والحيضة مؤنثة وقد ورد النص بصيغة التأنيث فيكون العدد مذكرا لا مؤنثا) هذا من الثلاثة الى العشرة اما الواحد والاثان فاشتقت العرب بينهما بلفظ الجنس والواحد والتثنية فيحصل لفظ واحد والعدد والمعدود معا اعني الوحدة والجنس

والثنية والجنس يقولون رجل ورجلان فيتعين المقصود واما رجال فيحتمل الثلاثة وغيرها من مراتب الاعداد فلا ينضبط المراد فانوا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا ثلاثا رجال وثلاثة نسوة فذكروا مع المؤنث اثلا يجتمع تانيشان احدهما في العدد والآخر في المعداد وانتوا المذكر لضرورة الفرق والامر كذلك الى العشرة فيجري في الاحد عشر والاثني عشر على تانيث المؤنث وتذكير المذكر كما كانا قبل الوصول الى التركيب مع العشرة ومن الثلاثة عشر الى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو ما دون العشرة وعجز وهو العشرة فاما الصدر فيجري الحال فيه كما كانت قبل العشرة من تذكير ﴿ ١٢٦ ﴾ المؤنث وتانيث المذكر فلا تنقض

قاعده وانما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف صدره فيؤنث مع المؤنث ويذكر مع المذكر فتقول جاءني خمسة عشر رجلا وخمس عشرة امرأة ولا تزال كذلك الى تسعة عشر واذا قات ثلثمائة ذكرت لانها جمع المائتين وهي مؤنثة واذا قلت ثلاثة آلاف اثنتان لان الالف مذكر فاشت في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكير المؤنث وتؤنث المذكر في الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ * يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز والعموم دون التخصيص والافراد دون الاشتراك والاستقلال دون الاضمار وعلى الاطلاق دون التقييد وعلى التاصيل دون الزيادة وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير وعلى التأسيس دون التاكيد وعلى البقاء دون النسخ وعلى

الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ

يريد تعارض مقتضيات اللفظ الواحد اذا كانت من حيث المعنى اللغوي ، سواء كان من الوضع ام من الفحوى ودليل هذا المراد ما ذكره من تقديم العموم على الخصوص والاطلاق على التقييد فانه لو تعارض لفظان احدهما عام والآخر خاص لحمل العام على خصوص الخاص وكذا المطلق والمقيد . اما هذا الباب فهو باب الحمل اي على اي الاحتمالات يحمل اللفظ الواحد وانما جمع الالفاظ باعتبار انواع الاحتمالات ولو افرد اللفظ لسكان اوضح في المراد . فليس صرف اللفظ عن معناه لتاويل او دليل او لغير ذلك مراداهنا وان ورد في بعض امثلة المص على وجه التسامح او السهو كما سنبينه * قوله يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز النسخ * اي متى تساويا في الاشتهار وفي المناسبة لل مقام ولم تقم قرينة ولا عادة من الاستعمال فاذا ورد نحو قوله تعالى اولا مستم النساء حمل على الوطاء مجازا لان عادة القرآن ترك التصريح بمثل هذا وبهذا يرجح كون المراد من النكاح العقد فقوله ولفظ النكاح يحمل النسخ فيه انه يثبت اشتراكه

الشرعي دون العقلي وعلى العرفي الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان جميع ما ادعينا تقديمه ترجيح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله والعمل بالراجح متعين * مثل هذه الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجازا في الرجل الشجاع وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عمومته دون التخصيص الذي هو الاختان الحرتان دون المملوكتين ولفظ النكاح يجعل لمعنى واحد وهو الوطاء ارجح من كونه مشتركا بينهما وبين سببه الذي هو العقد والاستقلال كقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من

من تتبع اللغة بل ثبت كونه اغلب في العقد والذي الجأ المص الى هذا هو
حمل النكاح على ما بعد العقد في آية حتى تنكح زوجا غيره لثبوت شرط
المسيس في حديث زوجة رفاة حين ارادت ان تراجع بعد ان تزوجت
بزوج معترض فالوجه ان السنة قيدت الاطلاق بدليل ان المرأة وهي عربية
ظنت اباحة المراجعة بالعقد ﴿ قوله يقول الشافعي يقتلوا ان قتلوا الخ ﴾
فرارا من تفويض الامر الى الشاهية اذا حمل التخيير على ظاهره وذهب
سعيد ومجاهد وعطاء والنخعي الى كونه موكولا لاجتهاد الامام. والجمهور
على انه اشارة الى اختلاف احوال الحاربة واختلفوا في بيان ذلك على سبعة
اقوال منها قول الشافعي المذكور هنا. ومذهب مالك انه تخيير ظاهري وهو
كغيره موكولا للاجتهاد بتنزيل العقاب على قدر الجرم وكثرة المقام على الفساد
والى ذلك يشير قول المدونة في كتاب المحاربين « رب محارب لم يقتل هو اخوف
واعظم فسادا ممن قتل الى ان قال وليس كل المحاربين سواء منهم من يخرج بعصى
او خشبة فيؤخذ على تلك الحالة ولم يخف السبيل فهذا لو اخذ فيه
بإسرها الحكم لم اربها باسها » ويؤيد مذهب مالك اشياء الاول ان الله تعالى
ناط العقوبة بالحاربة حيث قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فان الموصول
يوميء الى التعليل فلو قلنا يقتل ان قتل كذا لم نؤخذ لاجل الحاربة
ولم نعد بها اخوانا من القتالين وليس هذا المراد من تنكيل شان الحاربة
وشق العصا. اما عدم جواز عقاب القتال من المحاربين بالنفي الذي هو من
جملة ما خير فيه فذلك لان شرط العقوبة مساواتها للجريمة وتدرج
الحاربة في القتل قال في المدونة « ولا يجتمع مع القتل قطع ولا ضرب اه » :
الثاني ان الله تعالى قال او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وليس السارق

خلاف او ينفوا من الارض
﴿ يقول الشافعي رضي الله
عنه يقتلوا ان قتلوا وتقطع
ايديهم ان سرقوا ونحن
نقول الاصل عدم الاضمار
والاطلاق كقوله تعالى لئن

كذلك لانه انما تقطع يدا فقط الا عند العودة فقد قيس حكمها فيها
على المحارب في اصل جواز قطع الرجل ثم المحارب قد يجمع لسينين
الامرين من اول مرة وليس جمع الضمير في قوله ايديهم لتوزيع اصناف المحاربين
من اخذ في المرة الاولى او الثانية اذ لو كان كذلك لاتي باو عوضا عن
الواو. الثالث قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله
غفور رحيم ليس اعلاما لنا بما سيصنع بهم في الآخرة لان ذلك لا يهمنا
وانما هو حكم بان من جاء منهم تائبا قبل القدرة عليه يعفى عنه الا في
حقوق الناس من دم او مال وقد وقع الاجماع على هذا فلو كانت العقوبة
منوعة على حسب ما اتاها لما صحح العفو عنه في ذلك. الرابع ما ذكره المصنف
من تقديم الاستقلال على الاضمار ﴿ قوله وقيل ليست زائدة الخ ﴾ لا
خلاف في كون المراد من الجملة على كلا الوجهين القسم فاما القسم على وجه
الزيادة فظاهر. واما على وجه النفي فاستعمال الجملة في القسم تمثيل لحال المقسم
في تعظيمه. امر المقسم به بحال من يجب ان يحلف ويخشى الحنث الذي
بكسر السين ليس بامر هين عند لا فيترك الحلف فركانه يقول لا أقسم بهذا البلد
في وقت حلولك فيه فالواو للحال لا للعطف وانما اشير الى كونه فيه
حلالا غير محرم لدفع توهم ان التعظيم لا بسبب من وصف الاحرام بل هو
تعظيم ذاتي. والآية جاءت على اسلوب العرب تعظيما للمقسم به بتعظيم
ساكنه فكان شأنه تعالى وتقدس كشان من يترك الحلف خشية الحنث
واما تقدير المصنف النفي على حقيقته وتقدير ليس محذوف فتكاف لان
حذف النافي خاص بلا بشرطين والكل مفقود هنا على ان الآية مكينة
والنبي صلى الله عليه وسلم هناك فاي معنى الامتناع من القسم عند عدم

اشركت ابجطان عمالك قلنا
مطابق الشرك محبط للعمل
قال الشافعي رضي الله عنه
بل يقيد بالوفاة على الكافر
قلنا الاصل عدم التقيد
ومثال الزيادة قوله تعالى
لا أقسم بهذا البلد قيل لا
زائدة واصل الكلام أقسم
بهذا البلد وقيل ليست زائدة
وتقدير الكلام لا أقسم بهذا
البلد وانت ليس فيه بل لا
يعظم ويصلح للقسم الا اذا
كنت فيه. والتقديم والتأخير
كقوله تعالى والذين يظنون
من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا فتحرير رقبة الآية
فظاهرها ان لا تجب
الكفارة الا بالوصفين
المتكورين قبلها وهما
الظهار والعود وقيل فيهما
تقديم وتأخير تقديره والذين
يظنون من نسائهم فتحرير
رقبة ثم يعودون لما كانوا
من قبل الظهار سالمين من
الاثم بسبب الكفارة وعلى هذا
لا يكون العود شرطا في
كفارة الظهار ومثال التاكيد
قوله تعالى في سورة الرحمن
فبأي آلاء ربكما تكذبان
من اول السورة الى آخرها
فان جعلناه تأكيدا وهو
مقتضى ظاهر اللفظ يلزم
ان يكون التاكيد قد تكرر
اكثر من ثلاث مرات

بحر العرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث فتحمل الآي في كل موطن على ما تقدم قبل لفظ ذلك التأكيد ويكون التأكيد
 ذكر باعتبار ما قبل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا تأكيد البتة في السورة كلها لقوله تعالى يخرج منها اللؤلؤ
 والمرجان فبأي آلاء ربكما تكذبان فالمراد بالآلاء خروج اللؤلؤ والمرجان خاصة وكذلك جميع السورة وكذلك
 القول في سورة المرسلات فان ﴿ ١٢٩ ﴾ ظاهر تكرير قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين انه تكرار أو تأكيد
 فيلزم الزيادة على الثلاث

فيحمل على المكذبين بما
 ذكر قبل كل لفظ على حياله
 فيكون الجميع تأسيسا لا
 تأكيدا. ومثال النسخ اختلاف
 العلماء في إباحة سباع الطير
 فقيل انها مباحة لقوله تعالى
 قل لا أجد فيها أوحى إليّ
 محرما على طاعم يطعمه
 الا ان يكون ميتة او
 دما مسفوحا او لحم
 خنزير فانه رجس
 اوفسقا اهل لغير الله به فالخصر
 في هذه الاربعة يقتضي إباحة
 ما عداها ومن جعلها السباع
 وقد ورد فيه صلى الله عليه وسلم
 عن اكل كل ذي ناب من
 السباع وكل ذي مخلب من الطير
 فقيل ناسخ للإباحة وقيل ليس
 ناسخا والاكل مصدر اضعف
 للفاعل دون المفعول وهو
 الاصل في اضافة المصدر
 بنص النحاة فيكون الخبر مثل
 قوله تعالى وما اكل السبع ويكون
 حكمها واحدا ونحوه مستقصى
 في الفقه في كتاب الذخيرة .
 ومثال العقلي قوله عليه الصلاة
 والسلام «الانثان ذاق قوقهما
 جماعة» فان حملنا على معنى
 الاجتماع وانما حصل بهما

وجوده فيه قوله والعرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث النسخ فيكون ما وقع في
 السورة من التكرير وهو اعادة الجملة لغرض غير التحقيق من التهديد او التوبيخ
 او غير ذلك فليس هو من التأكيد لاختلاف الغرضين فمما جاء للتوبيخ ما في سورة
 الرحمان ومنه للتهديد ما وقع في سورة المرسلات . ومما جاء للتحويل والتحميس
 قول الحارث بن عباد البكري لما قتلت تغلب ابن اخيه بجيرا بكليب في مبدأ حرب
 البسوس قربا صرط النعامتني * ان يبيع الكريم بالشسع غالي
 فكررهما نحو من اربعين مرة (١) وقد يجيء لالقاء التبعة وقطع
 المائدة مثل تكرير جملة «الاهل بلغت اللهم اشهد» في خطبة حجة الوداع
 قوله فروع اربعة النسخ هذان الفرعان الاولان يتعلقان بحكم المشترك
 وقد بحث فيها المص بحثا مجمل افادت ان ايمن ما يكون عوننا على المباحث
 الآتية . والبحث في المشترك عن ثلاثة اشياء وقوعه . واستعماله . والعمل
 فيها عند ورودها . اما وقوعه فقد اثبتها الجمهور وانكرا قليل من علماء
 اللغة والاصول وليس هو عبارة عن وضع الواضع اللفظ لمعنى ثم وضعه
 لمعنى آخر لان ذلك ينافي الغرض من وضع اللغة الذي هو تمايز الاشياء
 لقصد التفاهم واحتمال نسيان الواضع لا يذكر هنا لان كلا اللفظين مستعمل
 ولكن الاشتراك يعرض للغة بثلاثة اسباب اولها تعدد لغات قبائل العرب
 بعد تفرقهم في اطراف الجزيرة اثر سيل العرم فلما وقع التعارف بينهم من
 (١) النعام اسم فرسما وذلك ان جساس بن مرة من بكر ابن وائل قتل كليب
 بن ربيعة من تغلب على شان ناقمة لعجوز تدعى البسوس فلما اشتد ما بين القبيلتين
 وخيف الحرب ارسل الحارث بن عباد بن بكر ابن اخيه بجيرا ليقول قودا بكليب
 فلما قتله تغلب قالوا عند قتلهم بوشسع نعل كليب

فذلك معلوم بالعقل وان حملناه على حصول فضيلة الجماعة فذلك حكم شرعي وهو اولي لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انما بعث لبيان الشرعات ومثال العربي قوله صلى الله عليه «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» ان حملناه على اللغوي وهو الدعاء لزم ان
 لا يقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقل به احد فيحمل على الصلاة في العرف وهي العبادة بالخصوصة فيستقيم ﴿ فروع اربعة الاول يجوز

بعد نقلت كل قبيلة لغتها للآخرى ويلحق بهذا المعرب .
 ثانيها شهرة المجاز ومنه استعمال الحرف في معنى حرف آخر . ثالثها
 التلطف للتفاوت ونحوه كقولهم الجون للابيض والاسود وللاعمى بصير
 وللمدوغ سليم والظاهر ان من انكره غفل عن هذا فيوشك ان يكون
 الخلاف لفظيا فالاشتراك يعرض بعد الاستعمال لامن اصل الوضع ولما كان
 بحث الاصولي عن وقوعه في الاستعمال فلا حاجة به الى الغوص
 في اعماق الوضع . واما استعماله فلا شك ان استعمال كل لفظ يكون على
 حسب الوضع وانما المراد انه هل يصح ان يستعمله المتكلم مريدا به جميع مسمياته
 او صبرة منها وهل اذا صح ذلك وورد لفظ مشترك بدون قرينة مبينة يحمل
 على ارادة الجميع ام ارادة واحدة ونقل المصنف عن مالك رحمه الله انه
 يقول بجواز ذلك فلعله ماخوذ من فروع مذهبه اذ لم يعهد من مثله التكلم
 في مسائل الجواز فان كان في الكلام ما يعين المراد مثل التكرير بقدر
 الموضوع له صح ولا اجمال . ودون ذلك الا تيان بصيغة المشي والجمع لان
 الجمع خصوصا يؤذن بارادة جميع المعاني فان انضمت القرينة فاجدر بالجواز
 مثل قول الحريري

عند مالك والشافعي رضي الله
 عنهما وجماعة من اصحاب مالك
 استعمال اللفظ في حقائقه ان
 كان مشتركا او مجازا . او مجازة
 وحقيقته خلافا لقوم
 ويشترط فيه دليل يدل على
 وقوعه وهذا الفرع مبني
 على قاعدة وهي ان المجازة
 ثلاثة اقسام جائزا جماعا وهو
 ما اتحد محله وقربت علاقته .
 ومتنوع اجاعا وهو مجاز
 التقيد وهو ما انفرد الى
 علاقات كثيرة نحو قول

جاد بالعين حين اعمى هواه * عينه فانشى بلا عينين

لان تقدير ذكر لفظ العين في معنيين دل على المراد من التشنية . واما
 حكم جماله عند السامع فاما المشترك اذا ورد غير ظاهر المراد منه بان كان مفردا
 منكرا او مشني ومعانيه اكثر من اثنين وهي وان كانت مبنية على مسالة
 جواز الاستعمال الا ان معنى الحمل يباين مقدار ما ارادة المستعمل
 من جميع المعاني او بعضها فالحمل اذا اخص من الاستعمال ولا يجوز ان

ثبت صحة الاستعمال وينع الحمل الا اذا اريد انما يستعمل بقرينته فحمله
 كذلك يكون للقرينته ولهذا اخذ السبكي من منع القاضي حمل اللفظ
 على حقيقته ومجازا انه يمنع استعماله فيهما وهو الصواب وما حاوله الزركشي
 من التفصيل من كلام القاضي وانما اراد منع حمله عليهما لا يمنع استعمال
 المتكلم ذلك بالقرينة محاولته لا طائل تحتها فان منع الاستعمال منع حمله
 على متعدد وان اجيز فلم ينقل المص عن مالك شيئا وسنبين تحقيق مذهبه .
 وقال الشافعي : يحمل على جميع ما يصلح له كالعام للاحتياط وهو حقيقة
 لجواز استعماله في ذلك عند لا للاحتياط في مراد المتكلم لا ينافي جواز الاستعمال
 حقيقة فمن نقل عن الشافعي القول بحمله على الجميع للاحتياط مثل البيضاوي
 فقد صدق ومن نقل عنه العموم وهو الآمدي فقد صدق لانه اراد ان حمله
 كحمل العام ولهذا تترجم هذه المسألة « بعموم المشترك » وتوقف المص في
 الثاني ناشيء عن توهم كون المراد جعله من العام وقال الباقلاني بمثل قول
 الشافعي فنقل عنه انه للاحتياط كالجمل وانما كحمل العام اي في جميع ما
 يصدق عليه والمثال ايضا من النقلين واحد ولا يرد عليه استشكل الاياري
 لانه وان كان متوقفا في صيغ العموم لكنه معترف بوجود عموم حتى
 فرض القول في صيغه وتوقف غير انما لما رأى صيغ العموم قد تستعمل
 في غيره لم يجزم بتعيين صيغة خاصة بالعموم فقد شبه حمله بحمل العام ولم يجعله
 من صيغ العموم او جعله مثل صيغ العموم في استعماله مرة لجميع ما يصلح له ومرة
 للبعض فلا اشكال في كلامه واختار الامام انه يحمل لا يحمل على شيء حتى يدل
 دليل على بعض المعاني او الجميع وهو الذي نقله المص في الفرع الثاني تبعا
 للحصول ولم يتعقبه فهو يوافق القاضي في المبدأ وهو الاجمال ولا يوافق في الغاية

القائل تزوجت بنت الامير
 ويفسر ذلك برؤية لوالده
 عاقد الانكحة بالمدينة معتمدا
 على ان النكاح ملازم للعقد
 الذي هو ملازم للعقد الذي
 هو ملازم لايه . ومجاز مختلف
 فيه وهو الجمع بين حقيقتين
 او مجازين او مجاز وحقيقة
 فان الجمع بين حقيقتين مجاز
 وكذلك الباقي لان اللفظ

لم يوضع المجموع فهو مجاز فيه فنحن والشافعية نقول بهذا المجاز. وغيرنا لا يقول به لنا قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الملائكة الدعاء ومن الله الاحسان فقد استعمل في المعنيين. احتجوا بانهم يمتنع استعماله حقيقة لعدم الوضع ومجازا لان العرب لم تجزء والجواب منع الثاني (حرر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضع فقال اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر ولم تكن الفائدة فيهما واحدة هل يجوز ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا فيه خلاف فقصد اللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فانه يصح ان يريد بهما معنيين اجماعا وان كانتا مشتركتين فيهما ويجوز للمتكلمين ان يريد احدهما باللفظ المشترك احد المعنيين ويريد الآخر المسمى الآخر اجماعا وفي وقت واحد احتراز من اطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين فان ذلك جائز اجماعا فنقول رايه عينا ويريد الباصرة وفي وقت آخر رايه عينا ويريد

وهي الحمل على الجميع كما ان القاضي وافق الشافعي في الغاية دون المبدأ لانهم عندنا يحمل وعند الشافعي ظاهر. اما مذهب مالك فيه فهو الذي وفي بعضه حق الاحتياط فالذي يؤخذ من مذهبه انه يحمل المشترك على ما يقتضيه الاحتياط في مراد المتكلم فاللفظ المشترك اما ان تكون معانيه متداخلة او متباينة او متناقضة. فان كان الاول حمل على المعنى الشامل لها للاحتياط فلذلك قال في قول الرجل لزوجته انت خلية وبرية وجعلك على غاربك انه يحمل على الثلاث في المدخول بها لان اللفظ لما دار بين الرجعي والبائن حمل على البيئونة وهي لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث لان البيئونة حكم للطلاق لا لفظ من الفاظه وينوي في غير المدخول بها لا يمكن حصول البيئونة بمطلق الطلاق فلم يبق الاحتمال الثلاث. وان كانت المعاني متباينة فالامر سهل وهو الحمل على جميعها. وان كانت متناقضة فها هنا انقطع عنا سلك الحكايم عن الشافعي والقاضي الا ان المص قال لا يجمعون بين المعاني عند امتناع الجمع فلنرجع بهما الى قول مالك رحمه الله فانه يحمل في كل مكان على ما يقتضي حق الاحتياط فانه حمل الاقراء على الاطهار في الخروج من العدة والحل للزوج وعلى الحيض في منع مراجعة الزوج الاول لها الا بصداق وولي فدخولها في الحيضة الثابتة مانع من المراجعة والطهر الثالث هو الذي تحل به للازواج هذا ملاك مسألة المشترك بحسب ما انتهى اليه العلم خصوصا في فروع مذهب مالك وبه لا تعوزكم الفروع المتشابهة والابحاث المتناثرة التي اتى بها المص في تضاعيف هاتئنا الفروع الاربعة. هذا حكم حمل المشترك واما استعمال اللفظ في حقيقة ومجازا المشهور وقد عدنا في بحث وقوعه

من جملة الاسباب فذهب الشافعي فيه مثل مذهبه في الحقائق وللحنفية فيه تفصيل يأتي في الفرع الثالث . وذهب الامام الرازي الى انه مجمل ومنعه القاضي بتاتا . واما استعمال اللفظ في مجازيه فساو لما تقدم عند الشافعي والحنفية واما الامام فعلى رايه من التوقف الاجمال ووافق هنا فقط الآمدي وابن الحاجب وذكرها في باب المجمل وبيان تفصيل هذا يأتي عند الكلام على الفرع الثالث ﴿ قوله القائلون بجواز الجمع الخ ﴾ اراد جمع المعاني في الكلمة الواحدة عند استعمالها لا جواز الحمل على معانيه عند ورودها لان هاته مسالمة سيد كرها بعد فلو قال هنا كما قال في شرحه للحصول القائلون بجواز الاستعمال في جميع المعاني ﴿ قوله الثانية لم يقل منهم بوجوب الحمل الخ ﴾ الضمير يرجع الى القائلين في الفائدة الاولى بحمل المشترك المستعمل في معنييه على كليهما وهذا الحمل مستفاد من تجويز الاستعمال وان لم يتقدم له ذكر في كلامه في المتن كما لم يتقدم فيه نقل عن المعتزلة وانما نقل هاته الفوائد من شرحه على المحصول فكان فيها ما لم يذكره هنا في المتن والمعتزلة يوافقون الشافعي في صحة استعمال المشترك في جميع معانيه ثم يخالفونه في الحمل

ترجمة ابي بكر الباقلاني

والقاضي هو ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري المالكي المتوفى سنة ٤٠٣ ثلاث واربعماية ببغداد والباقلاني نسبة الى بيع الباقل وهو الفول امام المتكلمين على طريقة الاشعري وناصر مذهبه اخذ عن ابن مجاهد الاصول وعن الابهري الفقه وكان شيخ المالكية ورئيسهم في وقته اشتهر بقوة الحجج وفصاحة العبارة وجودة التأليف ولي القضاء

الفوارة وقوله ولم تكن الفائدة ما واحدة احتراز من اطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين والمقصود امر مشترك بينهما كما لو اطلقنا لفظ القرء ونريد به معنى الجمع او الانتقال او غير ذلك من الامور المشتركة بينهما ولا تريد معه غيره فهذا جائز اجماعا بخلاف ما اذا اريد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف . وهذا يظهر بطلان استدلال الحنفية على ان المراد بآية الاقراء في العدة الحيض بقوله عليها الصلاة والسلام اترك الصلاة ايام اقرائك (١) فان المراد بالقرء الحيض اجماعا فيكون هذا يائنا للآية مع ان المتكلم متعدد وفي وقتين فجاز ان المتكلم الاول اراد الطهر والثاني اراد الحيض فلا دلالة في الحديث على ذلك قاله الشيخ سيف الدين الآمدي (فوائد) الاولى ﴿ القائلون بجواز الجمع اشتراطوا ان لا يمتنع الجمع بينهما ﴾ (الثانية) لم يقل منهم بوجوب الحمل عند التجرد الا الشافعي (١) في نسخة قلمية عوض هذا الحديث المذكور: اذا اتى قرءك فلانظلي فاذا مضى قرءك فتطهري اه

بالشعر وكانت شهرته في الكلام وناظراً كثر الفرق الإسلامية وغيرها وظهر عليهم
 ووجهه عضد الدولة سفيراً إلى ملك الروم بالقسطنطينية وناظر أساقفته
 بمجاسده وظهر عليهم. ألف كتباً كثيرة منها «التقريب والارشاد» في اصول
 الفقه. واعجاز القرآن. واجماع اهل المدينة. وغيرها رحمها الله ﴿قوله الثالث﴾
 اختلفوا هل المنع لاجل الوضع الخ ﴿الضمير يرجع الى من منع استعمال
 المشترك في معنيين. واختار في المحصول ان المنع لاجل الوضع اي ان
 العرب لم تقصد من المشترك ان يستعمل في معانيد دفعة واحدة فاذا
 استعمله احد كذلك فقد خالف الوضع واحتاج الى القرينة فيكون مجازاً
 لان العقل لا يمنع منه ولكن منعت اللفظة. فقوله والقائل بانه للقصده الغزالي
 وابو الحسين تحريف او سبق قلم وصوابه والقائل بانه للوضع لانه
 المنقول عنهما في كتب الاصول. ومن الاصوليين من منعه للقصده اي حال
 صحة قصده المتكلم اياً لان ارادة احداً لمعنيين تستلزم عدم ارادة الآخر
 لانه انما وضع لهما على سبيل البدلية لا على سبيل المعية والاستعمال
 على نحو الوضع فلو ارادهما معاً لزم ان لا يريداهما معاً وهو محال وقد اشار
 المص لهذا في التنبيه. وجوابه منع التزام كون الاستعمال على نحو
 الوضع ابداً فقد تدل القرائن على ارادة غير الموضوع له من عرض الكلام
 ولم ينسب في كتب الاصول هذا القول لمعنيين ويظهر من صنيع ابن السبكي
 حيث لم يقابل به قول الغزالي وابي الحسين انه عين القول بمنع الاستعمال
 المقابل لقول الشافعي ولم يعين له قائل لكن ذكر الزركشي ان ابن الصباغ
 من الشافعية نصره ﴿قوله قاله في النفي الخ﴾ اي اثبت كما في شرح
 المحصول وليس المراد انه قال بالمنع في النفي ايضا كما قد يتبادر. ووجه الفرق

والقاضي ولم يوجب المعتزلة
 ذلك ﴿الفائدة الثالثة﴾
 اختلفوا في المنع هل هو
 لاجل الوضع او القصده
 والقائل بانه للقصده الغزالي
 وابو الحسين البصري
 ﴿الفائدة الرابعة﴾ بعض
 من منع من التعميم في
 الاجاب وقاله في النفي كان

ان هذا القائل يرى المشترك في دلالتها على معانيها كدلالة النكرة على
 الفرد المبهم فهو في الاثبات مثلها لا يدل الا على فرد وفي النفي يدل على
 الاستغراق لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي الجميع كما قرر في النكرة
 في سياق النفي. وجوابه التفرقة بين المشترك اللفظي والنكرة بمنع كونه
 موضوعا للواحد المبهم من معانيها بل هو موضوع لكل معنى على حدته
 على حسب الطرق المقتضية لذلك المتقدمة في مبحث وقوعها من مقدمتنا
 فيه فتدبر ﴿ قوله الخامسة قال الشيخ ﴾ نقل هاته الفوائد في شرحه للمحصل
 عن الآمدي وهاهنا لم يذكر عزوها ونسي في هاته الفائدة فثبتت كناية
 قال الموجودة في جميع الفوائد في شرح المحصول . وحاصل هاته الفائدة :
 هل المشترك عند حملة على جميع معانيها مجاز ام حقيقة ولما كانت دعوى
 كونه حقيقة يرد عليها انها تستلزم كونه موضوعا للدلالة على معنى متعدد
 في آن واحد لا على طريق الكناية وذلك يستلزم انه لو استعمل في واحد
 من معانيها كان مجازا لاستعماله في بعض ما يدل عليه حقيقة وذلك باطل
 بالاتفاق فلا شك ان دعوى كونها مجازا عند استعماله في الجميع اخف
 منها عند استعماله في واحد لان هذا اكثر والشيوع من علامات الحقيقة .
 فاجاب انصار الشافعي عن ذلك بان استعماله في جميع معانيها كاستعمال
 اللفظ العام عند ارادة العموم فان النكرة غير موضوعة للدلالة على العموم
 الشمولي بل البدلي كالمشترك فاذا وقعت في سياق النفي مثلا عمت فمثلا
 المشترك عند ارادة جميع معانيها وكما كان النفي قرينة عموم النكرة تكون
 القرائن الخافعة بارادة جميع المعاني من المشترك مثله ولا يقتضي ذلك كونهما
 مجازا لان قرينة المجاز هي القرينة المانعة وهاتان معيتتان . ولان المجاز

اللفظ مفردا او جمعا (الفائدة
 الخامسة) قال ليس اللفظ
 المشترك عند الشافعي
 والقاضي اذا اريد به مجموع
 معانيها مجازا بل حقيقة
 كسائر الالفاظ العامة في صيغ
 العموم ولهذا حملة عند
 التجرد على العموم قلت وكون
 المشترك من صيغ العموم
 وافق عليه المستحق والبرهان
 وجماعة حتى ان سيف الدين
 والجماعة لم يضعوا هذه المسألة
 الا في باب العمومات . قال
 الشيخ شرف الدين ابن
 النيساني في شرح المعالم
 اختلاف المعنويين فمنهم من
 قال حقيقة ويعزى للشافعي
 وهو بعيد . ومنهم من قال
 بطريق المجاز واليه مال امام
 الحرمين . قلت مسمى العموم

مستعمل في غير ما وضع له. وهذا ان استعماله فيما وضع له. هذا حاصل الجواب
المشار اليه بقوله «بل حقيقة كسائر الالفاظ العامة في صيغ العموم الى قوله
وقال الشيخ شرف الدين» وابطال المص تبعا لامام الحرمين وشرف الدين
هذا الجواب بابداء ثلاثا فروق بين صيغ العموم والمشارك ليبتل تقريبا
كونه حقيقة عند ما يستعمل في جميع معانيه. الاول منع كون صيغ
العموم قد عرض لها التعميم بعد الوضع بل هي موضوعة للعموم وهذا
اشاره بقوله مسمى العموم واحد واما النكرة في سياق النفي فهي غيرها في
سياق الاثبات لان الذي افاد العموم هو مقتضى النفي الذي لحق بها حتى
قيل ان دلالتها على العموم بالالتزام كالكناية بخلاف المشارك فلم يتصل
به شيء لفظي اذ اتصلت به ارادة المتكلم الثاني . ان المشارك موضوع
لمتعدد معلوم اذ لا بد من تعيين الموضوع له حيث لم يكن مستحضرا
للوامع بعنوان كلي وهو عند ارادة جميع معانيه مماثل لاسماء الاعداد
لدلائلها على عدد من الاجناس ثم الكليتها انما عرضت لكل جنس على
حدتها لا لجميع الاجناس في وقت واحد بخلاف صيغة العموم فانها
موضوعة لجنس كلي شائع لا لافراد معينة والى هذا اشار بقوله ولان
الفرض في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه (اي وهو المشارك اللفظي)
لا المشارك بين افراد بوصف الكلي (اي بوصف دخولها تحت مفهوم
كلي واراد بذلك العموم واطلق عليه مشتركا لانه مشترك معنوي).
الثالث ان العموم لا تنهاى افراده بالاصالة والمشارك اللفظي افراده متناهية
وهي الاجناس او غيرها التي جعلت مدلولها فان وضعها مجموعها لزم ان لا
يصح اطلاقه الا على المجموع فيلزم ان يكون اطلاقه على احدها اطلاقا على غير

واحد كما تقدم والمشارك
مسمياته متعددة فليس من
صيغ العموم ولان الفرض في
لفظ وضع لكل واحد
تخصصه لا المشارك بين
افراد بوصف الكلي ومن
شرط العموم ان تكون
افراد غير متناهية والمشارك
افراد متناهية فان وضع
للمجموع كان المسمى واحدا
بغير اشتراك والفرض ان
مشارك ولعل الشافعي رضي
الله عنه يريد بانها حقيقة
انه في كل فرد على حاله
لا في الجميع فلما كان مشتغلا
على الحقيقة من حيث الجملة
سماه حقيقة توسعا ويكون
مدركه في الحمل على التعميم
الاحتياط ليحصل مقصود
المتكلم قطعاً وهو اللائق
بمنصب هذا الامام العظيم
(الفائدة السادسة) مثل
شرف الدين ابن التلمساني
استعمال المشارك في

النفي بقوله لا عين لي قبل
 يعم جميع مسميات العين
 أم لا (الفائدة السابعة)
 قال النقشواني: اللفظ المشترك
 أما مفرد أو جمع. والمفرد
 أما معرف باللام أو منكر.
 والجمع أما مذكور بلفظ
 الكل والجميع نحو اعتدي
 بكل قرء وعلى التقارير قاما
 مكرر نحو اعتدي بقرء
 قرء أو اعتدي بالاقراء
 والاقراء وكل ذلك أما في
 اثبوت أو النفي كما في
 النفي أما المفرد المنكر
 غير المتكرر فلا يستعمل
 في معنيته نفيًا ولا اثباتًا لأن
 التكرير يقتضي التوحيد وهو
 يضاد الجمع وإن كرر فقد
 جواز استعماله في جميع معانيه
 لاحتمال كل إطلاق لمعنى
 والمذكور بلفظ الكل
 والجميع قالوا يجب الحمل على
 معانيها جميعا لأنها لا كل ولا
 جمع في المفرد الواحد لأن
 الحيز والظاهر لا يمكن
 الحمل على جميع أقرادها
 فتعين الجمع بينهما أو في مثل
 العين فقد يتصور ذلك فلا
 يجب الحمل وإن كان بصيغة
 العموم أو مفردا محلي باللام
 فهو كما سبق قلت والظاهر أن
 هذا التقسيم من النقشواني لأنه
 منقول ونقلته لأن فيه مجالا
 للنظر والتفصيل وأقرب
 ذلك إذا كرر المنكر أمكن
 أن يقال لا يتعين اللفظ

ما وضع له وهذا ينافي حقيقة المشترك كيف والفرض أنه مشترك فلا
 بد أن يعترفوا بأنه موضوع لها على البدلية فيكون إطلاقه عليها على وجه
 الشمول مجازا وهو المطلوب وإلى هذا أشار بقوله «ومن شرط العموم
 أن تكون أفرادا غير متناهية - أي بالاصالة والافتقار تنحصر لعرض -
 إلى قوله والفرض أنه مشترك» هذا خلاصة وتحقيق ما لفه المص في مطاوي
 الفائدة الخامسة ثم زر عليه بالعقد الثلاث فترك من الالغاز، يريد به إبطال
 الحقيقة وإثبات المجاز، قوله السابعة قال النقشواني اللفظ المشترك الخ
 أراد تحرير محل النزاع وبيان القابل لتعدد معانيه وغيره بقوله «لأن التكرير يقتضي
 التوحيد» أراد به التكرير مع الأفراد وهو يقتضي التوحيد لأنه لو عرف
 لاحتمال الاستغراق من اللام وإن كرر فقد جواز استعماله بمقدار تكراره
 فإن جاء بمقدار المعاني فذاك والافهم مجمل يحتاج للقرينة وقوله «وإن كان
 بصيغة العموم» أي كان جمعا بصيغة العموم غير كل وجميع مثل لا عين لفلان
 أو مفردا معرفا فهو كما سبق أي في جواز إرادة معانيه وهذا مقابل قوله
 «أما بلفظ الكل والجميع» ولم يذكر له مقابلا في التقسيم فاعلمه وقع
 من سهو المص لأنه موجود في شرح المحصول وهو أمر سهل
 والنقشواني هو شارح المحصول. قل في معجمه ياقوت نخجوان بالنون
 المفتوحة وقاف ساكنة والجيم المضمومة والنسبة نشوي بالشين ويقال
 نخجوان بالخاء والجيم مضمومة بلد من نواحي أران (أذربيجان)
 أه فالظاهر أنه منسوب إليها وذكروا الشين لأن أصل الجيم الفارسية
 متفشية قريبا من الشين قوله قلت والظاهر الخ ما يخص

الثاني في معنى ثاب لصدق اللفظ على الاول . وامكن ان يقال بل يتعين ثابلا يلزم التاكيد والتكرار وهو خلاف الاصل وكذلك العطف يثير ايضا نوعا من النظر لان الشيء لا يعطف على نفسه فيتعين التباين والجمع بخلاف صورة عدم العطف وكذلك اذا جاء التعريف بعد التنكير نحو اعتدي بقره اعتدي بالاقراء هل يجعل السلام للعهد او للعموم موضع نظر وكذلك اذا اجتمع العطف واللام يمكن القول بحصول التعارض لما في العطف من موجب التباين فيتعدد وما في اللام من العهد فتلا يتعدد فتكلمها مباحث يمكن ملاحظتها (* سؤال) استشكل الايباري قول القاضي بالعموم في المشترك مع انه منكر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى وامكان الجمع اقرب في المشترك وهو مشكل كما قاله (تبيه) الذين قالوا المانع من جهة القصد قالوا انه باعتبار كونه مریدا لهذا الفرد غير مرید لذلك الفرد وباعتبار كونه مریدا لذلك الفرد يكون مریدا له فيكون مریدا له ولا مریدا له وكذلك كونه

ما اورده ان تقسيم النقشواني غير واف بالصور ومبا عينه في بعضها غير متعين اذ تعارض احتمالان فيه فصورة التكرير رجح فيها النقشواني تعدد المعنى وعارضها المص باحتمال التاكيد وهو مراداه من قوله « لصدق اللفظ على الاول » اي على المعنى الاول فيكون مدلول اللفظ الثاني والاول واحدا لكنه اعترف بان خلاف الاصل وهذا كاف في ترجيح كلام النقشواني ثم زاد المص صورة العطف وهي زيادة لازمة مع ان النقشواني ادجها في صورة التكرير وكذلك صورة التعريف بعد التنكير غير صورة التعريف ابتداء وهو قد اطلق فيها « قواه سؤال استشكل الايباري الخ » قد علمتم الجواب عنه في مقدمة بحث المشترك ثم الموجود هنا انه الايباري بقاء فباء مشاة وفي شرح المحصول انه الانباري بنون فباء موحدة وان ذ كر ذلك في شرح البرهان والمعروف هو شرح البرهان للايباري المالكي فاعل ما في شرح المحصول تصحيف وهذا التصحيف في الايباري كثير قال ياقوت في معجمه وكثير يصحف باءها نونا وياءها باء

ترجمة الايباري

والايباري هو علي بن اسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكناني ثم الايباري نسبة (للايبار بفتح الهمزة وسكون الواو حدة قرينة بجزيرة بني نصر بين مصر والاسكندرية ذكره ياقوت) يلقب شمس الدين ولد في حدود سنة ٥٥٧ هـ وتوفي بالاسكندرية سنة ٦١٦ ست عشرة وستماية كان اماما في الفقه والاصول والمعقول حتى فضل على الامام فخر الدين الرازي في الاصول له شرح على البرهان لامام الحرمين . والتكملة

مريدا للحقيقة يقتضي انه غير مريد ١٣٩ للهجاء وكونه مريدا للمجاز لا يكون مريدا للحقيقة فيجتمع

النقيضان وارادة اجتماع النقيضين محال (وجوابه) ان اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ولا يكونان نقيضين ولا تناقض بينهما والارادة وعدمها ههنا باعتبار جهتين (فائدة) احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه انها يمكن اظهار الخبر عن الاول فلا يحصل مقصودهم ويكون التقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون وكذلك قوله تعالى المر تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله تعالى وكثير من الناس يمكن ان يقال يضمروا يسجد له كثير من الناس فيكونان لفظين استعمالا في معنيين فلا جمع او يكون لفظ السجود استعمالا في مطلق الاقياد دون خصوص الخشوع وخصوص وضع الجبهة على الارض فيكون المراد واحدا فلا جمع (فائدة) عادة جماعة يقولون الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء فقد جمع بين المعنيين وفسروا الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والرحمة مستحيلة لانها رقة في الطبع فيفسرون بالمستحيل وذلك غير جائز

في الفقه ، وسفينت النجاة على طريقة احياء الغزالي وهو يدعي اتقن من الاحياء قوله فائدة احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه الخ ﴿ آية الصلاة هي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي المذكورة في المتن ووجه الايراد ان المسند اليه هنا موزع واللفظ المشترك مذكور بعدا وصالح لان يرجع للفظ وهو الملائكة خاصة ويضم للفظ الجلالة خبر الا ان هذا الجواب لا يتم في آية المر تر ان الله يسجد له لان العاطف فيها بعد ذكر الفعل والشان انه لو اريد اعادة اللفظ لما جرى بالعطف الموهوم المشاركة في المعنى لان اصل العطف اختصار العامل الا ان يقال قرينة المحذوف عدم صلاحية المعنى العامل المعطوف فالاولى في الجواب ان تقدر في الآيتين معنى يشمل سائر المعطوفات اذ الصلاة هي الدعاء وكل قول رجي به خير للصلي عليه وتقترن بميل القلب واشادة الذكر فاذا اسندت الى الله والملائكة فهي حقيقة وتفسر في كل بما ياتي اعني ذكر الله رسوله بخير ورحمته اياها ورجاء ذلك من الله وتقدر في السجود ما قدره المص . او يقال ان في الآيتين استخدما في الواو كما قرره الشهاب الحفاجي في طراز المجالس ﴿ قوله الفرع الثالث اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوح الخ ﴾ هذا الفرع لبيان مذهب الحنفية ومن يمنع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازا خاصة لانهم بعد ان اختلفوا في صحة اطلاق المشترك على معنيه حقيقة او مجازا كما تقدم اختلفوا ايضا هل استعماله في حقيقته ومجازا كذلك ام لا فذهب الشافعي الى انها سواء فاذا كانت قرينة المجاز موجودة مع

فلذلك فسرهما بالاحسان لانه يمكن في حق الله تعالى وقولي اول المسألة وجماعهم من اصحابنا اريد اصحاب مالك وسبق القلم في الاصل الى المالكية وصوابها ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من اصحاب مالك (الفرع الثاني اذا تجرد المشترك عن القرائن كان مجازا لا يتصرف فيه الا بدليل يعين احد مسمياته وقال الشافعي احمله على الجميع احتياطاً بالفرع الثالث اذا دار اللفظ

بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كلفظ الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق مادب والدابة مجاز راجح في الجمار فيحمل على الحقيقة عند أبي حنيفة ترجيحاً للحقيقة على المجاز وعلى المجاز الراجح عند أبي يوسف نظراً للرجحان وتوقف الإمام في ذلك كاهل للتعارض والظاهر مذهب أبي يوسف فإن كل شيء قدم من الألفاظ إنما قدم لرجحانها والتقدير رجحان المجاز فيجب المصير اليها وههنا دقيقة وهي أن الكلام أن كان في سياق النقي والمجاز الراجح بعض أفراد الحقيقة كالدابة والطلاق فيكون الكلام نصاً في نقي المجاز الراجح بالضرورة فلا يتأتى توقف الإمام وإن كان في سياق الإثبات والمجاز الراجح بعض أفراد الحقيقة فهو نص في إثبات الحقيقة المرجوحة بالضرورة فلا يتأتى توقف الإمام وإنما يتأتى له ذلك إن سلم له في نقي الحقيقة والكلام في سياق النقي أو في إثبات المجاز والكلام في سياق الإثبات أو يكون المجاز الراجح ليس بعض أفراد الحقيقة كالراوية والنجوم هذه المسألة مرجعها إلى الحنفية وقد سالتهم عنها ورايتها مسطورة في كتبهم على ما

أرادت الحقيقة أو كان المجاز متعارفاً مساوياً للحقيقة حمل اللفظ على الأمرين حمل المشترك على معنيين. وذهب جماعة إلى منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازاً وهو قول القاضي أبي بكر والحنفية واستدل القاضي على المنع بأن بين الأمرين تنافياً لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له. والمجاز استعماله في غير ما وضع له فلا يصح أن يكون في الوقت الواحد مستعملاً فيما وضع له وفي غيره. والجواب عنه أنه كما جاز استعماله فيما وضع له في لغة وما وضع له في اللغة الأخرى مع أن الوضع لأحدهما يستلزم عدم الوضع للآخر جازهاً فالأولى أن نحتج لهم بأن المجاز مشروط بالقرينة المانعة من المعنى الحقيقي فكيف يصح أن يكون المعنى الحقيقي مراداً. ويجب أن يكون القرينة عند استعماله في معنييه هي المعينة للمجاز لا المانعة إذ المانعة لا تمكن هنا ولا يشكل عليها قولهم في تعريف المجاز مع قرينة مانعة لأن المراد بذلك تعميم القرائن ولا شك أن المعينة للمعنى المجازي مانعة من الحقيقي غالباً عند من يجوز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازاً ودائماً عند من لا يجوز لا ويظهر الفرق بين مذهب الشافعي ومذهب الحنفية في صورة المساواة في الشهادة بين المعنى الحقيقي والمجازي فالشافعي يحميها عليهما والحنفية يقدمون الحقيقة. أما صورة مرجوحية المجاز فلا يجعل لها الشافعي حكم المشترك لضعف المجاز من جهتين أحدهما كراهة ابن السمعاني. وأما في الصورتين الأخرين فذهب الشافعي كمذهب أبي يوسف وإذا كانت الأصولي إنما يهمهم أمر الاستعمال لا أمر الوضع فالنظر للتساوي في الاستعمال ولذا كان ترجيح الحقيقة في صورة التساوي غير متجه كما أشار إليه المصنف بقوله « وأما وجه بيان

أصف لك قالوا المجاز إن كان مرجوحا لا يفهم الاقرينة قدمت الحقيقة مجامعا وان غلب استعمال الحق مساوي الحقيقة ولا راجح ولا مرجوح بالكلمة فالحقيقة مقدمة عند أبي يوسف ولا خلاف أيضا وان راجح المجاز قلمه حالتان تارة سمات الحقيقة بالكلمة فيرجع أبو حنيفة إلى أبي يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقا. وإن كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف مثال المساري لو خاف لانسكج والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فيحدث بالعقد في تساويها ومثال المجاز الراجح والحقيقة لا تراجع حلف لا يأكل من هذه النخلة واللفظ حقيقة في خشبها مجاز راجح في ثمرها وقد أميت هذه الحقيقة فلا يأكل أحد خشبها فيوافق أبو حنيفة إيا يوسف ولا يحدث الا بالتمر ولا يحدث بالحشب. ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قوله لا شرب من النهر فهو حقيقة بان يشرب بفيه يكرع من النهر مجاز راجح ﴿١٤١﴾ اذا شرب من اداة لانه اذا عرف بالكوز وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر لكنه

الحق الخ «ومحمد بن الحسن يوافق ابا يوسف رحمهما الله كما في كتاب صدر الشريعة. هذا واما استعمال اللفظ في معانيه المجازية مع تناسي الحقيقة فيحكم عند الشافعي مثل حكم المشترك لان تناسي الحقيقة او ضعفها صير المجاز كالموضوع له او لان القرينة صيرته كذلك كما لو قال التاجر في تونس لا اشتري السلم الفلانية من مصر وهو لا يعلم الثمن ودلت القرينة انه اراد انه لا يساوم فيها ولا يشتريها وكيله. وذهب القاضي إلى منع كنع الاستعمال في حقيقة ومجازة وهو ظاهر عبارة السبكي ولا بد ان يكون ذلك لغير الدليل الذي منع لاجله استعمال اللفظ في حقيقة ومجازة. وذهب الآمدي وابن الحاجب والامام الرازي إلى انه مجمل يتوقف فيه ولا شك ان الحنفية يجيزونه كما اجازوا المشترك لان تفصيل استعمال اللفظ في حقيقة ومجازة الذي ذكره لا يتأتى هنا ولعل مذهبنا لا يفرق بين وبين المشترك لما تبين من ان العبرة في الحمل عندنا غلبة الاستعمال وتأتي الاحتياط وقد جعل مالك التيمم للحدث الاصغر كالتييمم للاكبر

المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراجع فانه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند أبي يوسف اذا شرب بفيه وكرع بل من الادوات لانه المجاز الراجح ولا يبر عند أبي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير اداة فهذا صورة المسألة وتحريرها. واما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية انه اذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لان الاصل تقديمها فغير متجه لان الحقيقة انما قدمت لانها اسبق للذهن من المجاز وهذا السبق هو معننى قولنا الاصل في الكلام الحقيقة أي الراجح فاذا ذهب هذا الرجحان بالتساوي بطل تقديم الحقيقة

وتعين ان يكون الحق الاجمال والتوقف حيث تقدم الحقيقة حيث تقدم غير متجه وقول الامام ومن واقفه باطل بسبب ان المقدور رجحان المجاز والرجحان موجب لتقدم الراجح في الالفاظ والادلة والبيانات وجميع ما ورد الشريعة فاهمال الرجحان هنا ليس مجيد ثم قولهم ان اللفظ لا ينصرف لاحدها الا بالنية مع ان القاعدة ان النية انما يحتاج إليها اذا كان اللفظ مترددا بين الافادة وعدمها اما ما يفيد معناه او مقتضاة قطعا او ظاهرا فلا يحتاج للنية ولذلك اجمع الفقهاء على ان صرائح الالفاظ لا تحتاج إلى نية لدلالاتها اما قطعا او ظاهرا وهو الاكثر وكذلك العقود اذا غلبت بصارت الفاظ العقود تنصرف إليها ظاهرا انصرف للغالب من غير قصد ولا تعيين وكذلك الاعيان المستأجرة

تتبعين بظواهرها المنفعة المقصودة منها عادة فليقرر ينصرف بظواهره للحرث والفرس للكر والفر وأنواع الركوب .
والجلل للحمل . والعلماء للراس والقميص للجسد . والقدم للنجر . والمعدة للحفر . وغير ذلك والمعتمد في ذلك كله
أن الظهور مغن عن التقصد والتعيين . إذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز أن كان اجنبيا عن الحقيقة كالراوية
والنجوفان الراوية ليس ببعض أنواع الجبال والنجوليس بعض المواضع ﴿ ١٤٢ ﴾ المرتفعة بخلاف الحمار بعض افراد
الدابة فاذا قال القائل ليس

في الدار دابة فليس فيها
حمار قطعا لانا ان حملنا
اللفظ على نقي المجازاتقى
او على نقي الحقيقة التي هي
مطلق مادب اتقى الحمار
ايضا لانه يلزم من نقي الاعم
نقي الاخص فصار الكلام
نصافي نقي المجاز الراجع
فلا يتوقف على النية لا تنفائه
على كل تقدير . اما الحقيقة
المرجوة فهي منتفية على
تقدير وغير منتفية على تقدير
قلما حصل التردد حسن
توقيف الحكم عليها بالانتفاء
على النية وان كان الكلام
في سياق الثبوت كان نصا في
ثبوت الحقيقة المرجوة
فاذا قال في الدار دابة فان
اراد الحقيقة المرجوة
ثبت او المجاز الراجع ثبت
لانما يلزم من ثبوت
الاخص ثبوت الاعم واذا
ثبت على كل تقدير امتنع
توقيف اثبات الحكم لها على
النية . والمجاز لما كان ثابتا على
تقدير وليس ثابتا على تقدير
حسن توقيف الحكم له على
النية قصارت الصور خمسا

اخذ بحقيقة اولامستم النساء وبمجازة والمجازان اولى اذ لا تفارت بينهما .
ومما يلحق بمسالة المجازين مسالة عموم المجاز بمعنى انه اذا اقترن بلفظ
المجاز ما يدل على العموم هل يعم جميع جزئيات علاقته ام لا وقد اثبتت
الحقيقة ونسبوا للشافعية انكاره قال في التلويح وهو مما لم نجد في كتب
الشافعية ولا يعقل من احد نزاع في صحته نحو جاءني الاسود الرماة الا
زيدا ومراد ان وجود الاستثناء قرينة العموم كما ان قوله الرماة قرينة
المجاز . ولا يقال انه لا خلاف فيما فيه قرينة على العموم كما توهمه ابن قاسم
وبعض المتأخرين لان وجود القرينة فرع جواز الاستعمال وقد علمت ان
الخلاف في الجواز والمنع فلو كان ممنوعا لما صح استعمال ذلك ولو بقرينة
لان القرينة لا تجوز ما هو ممنوع بل تعين احد الوجهين المحتملين فالقائل
بانه لا يستعمل المجاز عاما يرى انه ليس من العربية فتصح مناقضة مذهبه
حينئذ بانه لا منازع في صحة جاء الاسود الرماة الا زيدا اذ لو امحز لوقعت
المنازعة في صحة مثل هذا التركيب واللازم باطل هذا تقرير لا وفي استدلال
التفتازاني نظر لجواز منع عدم المنازعة . والا ولى في الاستدلال ان يقال
استعمال الالفاظ في مجازاتها الموضوعات بالنوع واردة لا سبيل لانكاره واستفادة
العموم من صيغته في العربية كذلك فان اجتمع اللفظ المجاز وصيغة العموم
فالقول بتعطيل استفادة العموم منه قول بلا مستند . واما حملهم الصاع في

يمكن التوقيف على النية في ثلاث اذا سلم التوقيف والافهـ ممنوع للرجحان فالثلاثة المجاز الاجني اذ لا
يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته وكذلك العام والمجاز الراجع الذي هو بعض افراد الحقيقة
والكلام في سياق الثبوت والحقيقة المرجوة والكلام في سياق النفي فهذا وجه البحث في هذه المسألة المظهر

الحق مذهب أبي يوسف وحده وان توقف الامام انما يتأتى في قسمين من الخمسة المتقدمة (بالفرع الرابع اذا
اللفظ بين احتمالين مرجوحين ﴿١٤٣﴾ فيقدم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك على النسخ
والاربعة الاول على الاشتراك

والثلاثة الاول على النقل
والاولان على الاضمار والاول
على الثاني لان النسخ يحتاط
فيه اكثر لكونه يصير اللفظ
باطلا فتكون مقدماته اكثر
فيكون مرجوحا فتقدم
لرجحانها عليها والاشتراك
يحمل عند عدم القرينة بخلاف
الاربعة والنقل يحتاج الى
اتفاق على ابطال وانشاء وضع
بعد وضع الثلاثة يكفي فيها
مجرد القرينة فتقدم عليها
ولان الاضمار اقل فيكون
مرجوحا ولان التخصيص
في بعض الحقيقة بخلاف
المجاز هذه الامور
مرجوحة بالنسبة الى
اضدادها كما تقدم اول هذا
الباب لكنها اذا تعينت وقعد
الراجح الذي هو الاصل
فان انفرد واحد منها حمل
اللفظ عليه وان اجتمع منها
اثنان فاكثر ولم يتعذر الجمع
بينها حمل اللفظ عليها ان دل
على الجمع قرينة والا اقتصر
على واحد منها قليلا لمخالفة
الدليل بحسب الامكان لان
اسباب الترجيح ما تقدم
ذكره. فالولى الكل التخصيص

حديث لا تتبعوا الصاع بالصاعين المستعمل مجازا في حاله على خصوص الطعام
فلدليل خص الربوية بالمطعمومات عندهم لالانكار عموم المجاز . والحقيقة
اخذوا بالعموم فعندهم كل مكيل ربوي ، اما عموم المجاز بمعنى حمله على ما يصلح
له من انواع العلاقات فلا خلاف في عدم صحته كما في التلويح وقد يطاق
عموم المجاز على تناول المعنى المجازي للحقيقي كما يشير له كلام التلويح في
تعارض المجاز والحقيقة والامر فيه سهل حتى نقل البزدوي عن بعضهم
تخصيص خلاف أبي يوسف في ترجيح المجاز الراجح بما اذا كان يتناول
بعمومه الحقيقة كما في التلويح ﴿١٤٤﴾ قوله الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين
مرجوحين الخ ﴿١٤٥﴾ هذا الفرع تكلمة لاولي مسائل هذا الباب وهو شبيه
بتعارض معاني المشترك لانه حكم تعارض احتمالين من اللفظ لكن باعتبار
التركيب لا باعتبار الوضع وكل واحد منها مرجوح فليس لاحدها اصالة
يرجح بها وعليه فالترجيح يكون للاضعف مرجوحية والا قرب من الاصل
ومعنى تعارضها مع انها خلاف الاصل ان يتوقف تميم الكلام على حمل
لفظ منه على امرين منها متساويين في الاحتمال فليس منه احتمال اللفظ
معنيين هو في احدهما اظهر واشهر كاحتماله النقل مع شهرة نقله كلفظ
الصلاة في لسان الشرع فلا تقدم فيه التخصيص على النقل وان كان التخصيص
اقوى لتحقيق شهرة النقل هنا . وقد رتبها المص كما رايتم تبعا للجمهور على

المجاز ثم الاضمار ثم النقل ثم الاشتراك ثم النسخ فالتخصيص يرجح بان اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كاللفظ
شرطين اذا بقي في الحريين وخرج غيرهم والحريون هم بعض المشركين فهو مجاز اقرب
حقيقة الوجه اثنائي ان البعض اذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستصحباً في السابق من غير احتياج الى قرينة
هذا ان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص . والمجاز والاضمار كلاهما يحتاج الى قرينة . واختلف

قول الامام فخر الدين فقال في المحصول ها سواء لان كل واحد محتاج القرينة وقال في المعالم المجاز ارجح من الاضمار لكثرة المجاز في اللسان والاضمار اقل منه والكثرة تدل ﴿ ١٤٤ ﴾ على الرجحان وهما يقدمان على النقل لان

النقل لا يحصل الا بعد اتفاق الكل على ابطال الوضع الاول وانشاء وضع آخر وذلك معتذر او متعسر والمجاز والاضمار والتخصيص تكفي فيها القرينة فقدمت عليه . وقدم النقل على الاشتراك لان النقل ان علم حمل اللفظ على المعنى الثاني والاحتمال اللفظ على المسمى الاول فلا يوجد اللفظ معطلا اصلا واما الاشتراك فانه ان فقدت فيه القرينة بقي معطلا مجحلا فكان مرجوحا بالنسبة الى تلك الاربعة والنسخ ابطال الحكم بعد ارادته فيحطاط فيه اكثر فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وتخصيصها بها وبالقرائن * مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم اذا واغ الكلب في اناء احدم فليغسله سبعة يقول الشافعي رضى الله عنه الطهارة في عرف الشرع منقولة الى ازالة الحدث او الحث ولا حدث فيةعين الحث . يقول المالكي الطهارة لفظها مشترك في اللغة بين ازالة الاقدار والغسل على وجه التقرب الى الله تعالى لانه مستعمل فيها حقيقة اجماعا والاصل عدم التفسير * مثال

خلاف في بعضها ياتي وجمعها تاج الدين ابن السبكي في يتيين ذكرهما في آخر طبقاته عن شرحه للنهاج

تجاوز ثم اضمار وبعدهما * نقل تالا اشتراك فهو يخلفه

وارجح الكل تخصيصا وآخرها * نسخ فما بعد لا قسم تخلفه

وذكر المص ستة يحصل فيها من صور التعارض ثلاثون صورة من

ضرب ستة في خمسة لان كل واحد يعارض البقية ولا يعارض نفسه ثم

تختصر الى خمس عشرة صورة لان ما عارض شيئا منها لا يعد اذا عارضه

ذلك الشيء مثلا تعارض المجاز والتخصيص هو عين تعارض التخصيص

والمجاز كما اشار له التلمساني في شرح المعالم وقد اغفل الامام النسخ فلم يعد

الا خمسة والمص استدركه في التعديد واهمله في التمثيل . واعلم ان المراد

من الاضمار هنا الاضمار الذي تتوقف عليه صحة الكلام . ويستدعيه

المقام . وهو المسمى بدلالة الاقتضاء لا كل اضمار لانه ان كان اضمارا

واجبا كالضمير في قام من رايت الذي قام فلا شبهة في تقديمه وان كان

بلا داع فلا يصدق عليه انه دار اللفظ بينه وبين غيره ﴿ قوله مثال تعارض

الاشتراك والنقل الخ ﴾ لا شك ان لفظ غسل اشهر في المعنى اللغوي

فهو من تعارض النقل والاصل ولا شك ان الاصل مقدم ولو كان الوارد

في الحديث لفظ الطهارة لسكانت حجة الشافعي رحمه الله انهض ولكن

التمثيل غير متسامح فيه . وحكمة الفيل المأمور به عندنا اما الاستقذار

لا كلام الجيف ونحوها . واما خشية سر يان داء الكلب في سورة ﴿ قوله

الاشتراك والاضمار قوله تعالى امسحوا برؤوسكم يقول الشافعي رضى الله عنه يجوز الاقتصار على مسح بعض الراس لان الباء مشتركة بين الالتصاق في الفعل القاصر وبين التبعض في الفعل المتعدي فتكون ههنا للتبعض لانه فعل متعد فلو قال امسحوا رؤوسكم لصلح يقول المالكي ههنا مضمرة تقدير امسحوا ماء ايديكم

مثال الاشتراك والاضمار قولنا تعالى وامسحوا برؤوسكم الخ تصوير
التعارض هنا هو ان تقدير الباء للتبويض يجعل الرؤوس مفعول امسحوا
وهذا يعارض اضمار مفعول لامسحوا وهو ايديكم فلا يوضح الجمع بينهما
فيثبت التعارض الا انه ليس من تعارض الاشتراك والاضمار اذ لا خلاف
في ثبوت معنى التبويض للباء في لغة العرب فلا يكون الحمل عليه في الآية
زيادة معنى في معاني الباء حتى يتصور تعارض دعوى الاشتراك والاضمار
على ان الشافعي لم يقل باحتمال الباء في الآية للاصرين بل عين انها للتبويض
لانها مع فعل متعد وليس في الحمل عليها حمل للفظ على الاشتراك وقول
المص يقول المالكي اي لقصد منع اقتضاء الآية البعضية لا لقصد اثبات
مذهبها لان معنى الآلة لا يثبت مذهب مالك من وجوب التعميم اذ
الآلة لا يلزم استيعابها وقد تقرر في الجدل ان المانع لا مذهب له كما قدمنا
في الحروف فارجع اليها وان كان ظاهر كلام المص هنا اشدايها ما منه
هناك لانه قال هنا يقول المالكي ههنا مضمرة فاشعر ان هذا دليل المالكي
وقوله مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي الخ بناء على كون
النكاح حقيقة في الوطاء فيكون مجازا في العقد وقد تقدم البحث
فيه في طالع الباء والمجاز اذا تعارض مع الحقيقة قدمت عليها لانها
الاصل فينتج المطلوب وهو اشتراط المسيس دون التوقف لاجل
الاجمال وبها يظهر ان المجاز مقدم على اشتراك وان لم يكن المجاز
هو المطلوب لان العمل ههنا بالحقيقة ولكن حمل المجاز
لمنع التوقف

برؤوسكم فالرأس ممسوح بها
والفعل لا يتعدى للالة بغير باء
وقد تقدم في باب الحروف
بسطه مثال الاشتراك والمجاز
يقول المالكي لا تحل المبتوتة
الا بالوطئ لقوله تعالى «حتى
تنكح زوجا غيره والنكاح
حقيقة في التداخل مجاز في
العقد والاصل عدم المجاز
يقول سعيد بن المسيب رضي
الله عنه بل هو مشترك بين
التداخل والعقد لانه مستعمل
فيها والاصل في الاستعمال
الحقيقة فيكون مجازا فيسقط
الاستدلال به مثال تعارض
الاشتراك والتخصيص قوله
تعالى «فانكحوا ما طاب
لكم من النساء يقول المالكي
الطيب ميل المقس وقدمت
نفس العبد الى الاربع فيجوز
له زواجهن يقول

ترجمة سعيد ابن المسيب

وسعيد بن المسيب بكسر الهمزة المشددة المخزومي القرشي المدني
توفي سنة ٩١ من كبراء التابعين وفقهاء المدينة روى عن كثير
من الصحابة وروى عنه مالك بن انس وقد عد الشافعي مراسليه في
رتبة المسانيد وكان ينكر بيعت الوليد بن عبد الملك امر بضرب خمسين
جلدا فضربه والي المدينة ولم يبايع رحمه الله ﷺ قوله مثال تعارض النقل
والاضمار قوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه السخ
قد تقدم ان معنى التعارض هو تعارض محامل اللفظ ولا شك ان الصوم شاع
نقله في لسان الشرع للاسماك المخصوص فلا يعارضه شيء بعد ذلك
والتقرير الذي ذكره المص يرجع الى التعارض بين حمل اسم الفاعل وهو
المتطوع على الحال او الاستقبال فيؤول الى التعارض بين الحقيقة والمجاز
لان اسم الفاعل حقيقة في الحال فلا يتم مطلوب المالك من المنع
الا بزيادة وهي اننا نصرّفه عن الحقيقة الى المجاز للدلالة القائمة على منع
ابطال العبادات وتلك الدلالة مستقرّة من نصوص الشريعة ومقاصدها
بحيث يحصل منها ما سماه ابو اسحاق الشاطبي في غير هاتئ المسألة بالعموم
الحكمي فهو تاويل للظاهر لدليل ولا بدع فيه وهذا من اصول مالك
رحمه الله ان يرد خبر الآحاد او ياوله اذا خالف اصول الشريعة كما
سياتي في موضعه ﷺ قوله مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم
بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة الخ ﷺ اخذ به الحنابلة وعبد الملك بن
حبيب من المالكية للقول بكفر تارك الصلاة واحترار غيرهم في الجواب عنه

الشافعي لو حمل على ميل
النفس لزم التخصيص بالنساء
اللاتي تحرم عليهن بل المراد
بالطيب الحلال والنزاع في
في كون الاربع حلالا * مثال
تعارض النقل والاضمار
قوله صلى الله عليه وسلم
الصائم المتطوع امير نفسه
يقول الشافعي يجوز ابطال
الصوم المتطوع به لانه وكله
الى مشيئته بعد ثقله للصوم
الشرعي فيقول المالك ليس
منقولا بل هو في مسماة
اللغوي ومعنى الكلام الذي
من شأنه ان يتطوع امير
نفسه وسماة متطوعا باعتبار
ما يؤل اليه وهذا الاضمار
اولى من النقل * مثال تعارض
النقل والمجاز قوله صلى الله
عليه وسلم بين العبد وبين
الكفر ترك الصلاة يقول
الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة
المخصوصة فن تركها كفر
يقول المالك الصلاة الدعاء
لغة والدعاء طلب ومن
اعرض عن طلب الله فهو
كافر واستعمالها في هذه
العبادة مجاز والمجاز اولى من
النقل مثال تعارض النقل
والتخصيص قوله تعالى
والذين يظهرون من نسائهم
الآية يقول المالك فيلزم

فلم يخرجوا فيه عن دائرة التاويل البعيد من السياق وجواب المصنف
يشتمل على تكليفين احدهما تاويل الصلاة بالدعاء مع ان لفظ الشارع
يحمل على عرفه . وثانيهما تاويل الترك بالاعراض استكبارا ولقد كان في
الثاني منهما كفاية ويلوح لي في الجواب ان نص الحديث جعل تبرك
الصلاة مرتبة بين العبد وبين الكفر اي انها آخر دركة تبلغ للكفر
فتارك الصلاة هو في آخر مراتب الايمان فلا يقضي ذلك بكفر تارك
الصلاة بل بكونه على ابواب الكفر والله اعلم ﴿ قوله مثال تعارض الاضمار
والمجاز قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اخ ﴾ المثال يكفي فيه الفرض
والتسامح والا فان دفع التوقف الذي عرض يكون ببيان ان قمتم الى الصلاة
معناه عمدتم اليها لا الشروع فيها فالمسلم مأمور بالوضوء عند قصد الصلاة
لانه وقت تعين الوضوء بعد اتساعه وزيادة قيد محدثين تاويل لبيان انه
لا يجب ذلك على من لم يحدث الا اذا كان فاعسلوا مستعملا في الوجوب والندب
بناء على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة وهو بعيد هنا لما فيه من مزيد
الاجمال وليست هاته الزيادة بنافعة في دفع اشكال كون الآية تقتضي
الامر بالطهارة بعد الشروع في الصلاة الذي اجاب عنه السائل بارادة القيام
فلا تعارض بين الاضمار والمجاز كما يظهر بالتدبر بل هو تاويل للظاهر
لدليل . وقد بقي على المص ان يمثل لتعارض المجاز والنسخ ويلوح لي في
تمثيله حديث انما الربا في النسيئة مع حديث ربا الفضل وهو الذهب بالذهب
والفضة بالفضة والبر بالبر الخ مثلا يمثل يدا بيد فن زاد واستزاد فقد اربى
فيحتمل ان الثاني نسخ حصر الحديث الاول الربا في التاخير ويحتمل ان الحصر
في الاول اضافي وهو مجاز فيقدم هذا الاحتمال لان المجاز مقدم على النسخ

الظهار من الامة لانها من
نسائه يقول الشافعي لفظ
النساء صار منقولا في عرف
الشرع للحرائر المباحة فلا
يتناول الآية محل النزاع ولو
لم يكن منقولا لزم التخصيص
بذوات المحارم فان من
من نسائه * مثال تعارض
الاضمار والمجاز قوله تعالى
« اذا قمتم الى الصلاة فاعسلوا
وجوهكم » الآية يقول
المالكي والشافعي تقديره
اذا قمتم محدثين ولولا هذا
هذا الاضمار لكان الامر
بالطهارة بعد الصلاة يقول
السائل هذا المحذور يزول
بجعل القيام مجازا عبر به عن
ارادة القيام مثال تعارض
الاضمار والتخصيص قوله
تعالى فكلوا مما امسكن عليكم
والضمير في امسكن عام
فيقول المالكي الكلب طاهر
لاندرجه فيها مع جواز اكل
ما امسكه ولو كان لحبس الحرم
حتى يغسل والاصل عدم
ذلك يقول الشافعي يلزم
جواز اكل كل ما امسك
بعد القدرة عليه من غير
ذكاة ولس كذلك فيلزم
التخصيص بل ههنا اضمار
تقديره كلوا من حلال ما
امسكن عليكم وكون موضع
فيه حلالا محل النزاع مثال
تعارض المجاز والتخصيص

الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول

الشرعية كلها طلب فعل او ترك فلا شبهة ان الاوامر نصفها (١)
ولان ابواب علم الاصول المتعلقة بمباحث الالفاظ او باحوال
الروايات طرق الاستدلال ترجع الى تحقيق كيفية الامر والنهي ومقادير ما تقتضيه
فلا بدع ان كان باب الاوامر مقدما على الجميع بعد المقدمات ومتلوا باب
النواهي كما صنع الامام في المحصول وغير واحد. والاوامر على وزن افاعل
جمع امر بالمد والضم الذي هو جمع امر كجمع كلب على اكلب ثم على
اكالب فقلبت الهمزة الثانية في الجمع مدة مجانسة لحر كة ما قبلها لسكونها
وقلبت همزة جمع الجمع واو الالفتاحها اثر فتحة قال في الخلاصة

ومدا ابدل ثاني الهمزين من ❀ كلمتا ان يسكن كآثر واوتمن

ان يفتح اثر ضم او فتح قلب ❀ واواويا اثر كسر ينقلب

وليس هو فواعل لان فعلا لا يجمع على فواعل واما قولهم نواهي
في جمع نهي فهو من باب المقابلة اللفظية فانهم كثيرا ما يخرجون الكلمة عن
زنتها لمناظرتها بقرينتها كما بينه الامام المازري في المعلم عند قوله صلى الله عليه
وسلم لو فد عبد القيس «مرحبا بالوفد غير خزايا ولا ندامى» لان ندامى
جمع ندمان وهو المجالس لشرب الخمر لا جمع نادم وعليه قول الشاعر:

هتاك اخيبت ولاج ابوبت ❀ يخالط البر منه الجد واللين

وانما جمع باب ابواب فان قلت: فهلا قيل الاناهي لان الواو في اوامر

(١) اي شق منها هو احد قسمين باعتبار من الاعتبار وقد شاع في لسان العرب
اطلاق النصف على احد قسمين من شيء وان لم يكن موازيا في المقدار وقد خرجوا
عليه ما روي خذوا نصف دينكم عن هاته الحميراء اي احكام النساء وما يروى (الفرائض
نصف العلم ولا ادري نصف العلم

قوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله يقول الشافعي
الامر للوجوب فتجب
العمرة يقول المالكي تخصيص
النص بالحج والعمرة المشروع
فيهما لان استعمال الانعام
في الابتداء مجاز وفي هذه
المواطن مباحث ومثل كثيرة
نقلتها في كتاب شرح
المحصول وجعلتها مسائل
خلاف مستقلة ومعها مباحث
شريفة هنا لك لا يخلو
هذا الشرح المختصر ذلك
(الباب الرابع في الاوامر
وفي ثمانية فصول)

(الفصل الاول في مسماه ما هو اما لفظ ﴿ ١٤٩ ﴾ الامر فالصحيح انه اسم يطلق الصيغة

الدالة على الطلب في سائر اللغات لانه المتبادر المذهن منها هذا مذهب الجمهور وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعل وعند ابي الحسين مشترك بينهما وبين الشأن والشيء والصفة وقيل هو موضوع للكلام النفساني دون اللساني وقيل هو مشترك بينهما) يتحصل ان الامر والنهي وما سواهما مما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع للساني او النفساني او مشترك بينهما ثلاثا مذاهب. حجة الاول التبادر للفهم. وحجة الثاني يت الاخل وهو

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا حجة الاشتراك الجمع بين الادلة والاشراك هو المشهور واذا قلنا بانها حقيقة في اللساني فقط فيكون مدلولها لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الاوامر وعلى هذا اختلفوا هل هي مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل نحو قولنا كذا في امر عظيم اذا كذا في الصلاة وقال ابو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشيء ايضا نحو قولنا انتهي بامر ما اي شيء وللشأن نحو قولنا تعالى وما امرنا الا واحدة

انقلبت عن الهمزة التي هي فاء الكلمة والهمزة السابقة هي المزيادة ولم يفعل ذلك في نواهي اذ الواو هي الزائدة لا محالة قلت قد يجاب بانهم راموا كمال المشابهة اللفظية اذ هي المقصود من المجانسة فاخرجوا عن زنة جمع الى زنة فواعل لا كمال المشابهة بين الكلمتين

﴿ الفصل الاول في مسماه ﴾

كان المتقدمون اذا بحثوا في مسمى الامر اختلفوا اختلافا لفظيا منشؤا اختلاف اطلاقات الامر في كلام العرب فرأى الذين من بعدهم ان يفكروا جهتي البحث بان بحثوا عن مادة امر ثم عن صيغ الطلب مثل افعل ولتفعل وليس من الشأن ان يختلف في ان اسم (امر) يطلق على اشياء كثيرة وان العرف خصص بالطلب المخصوص . كما ليس من الشأن الاختلاف في اطلاق على الملفوظ بما والمستحضر في النفس اذ لا يكون كلاما معتدا به الا بذلك اما تسميته امرا فلا يحتاج الى مراعاة ما في النفس وان كان اثبات الكلام النفسي لا ينزع فيه احد حيث يقول زورت كلاما في نفسي ولا شك انه حقيقة في اللفظي مجاز في غيره بعلاقة العلية وبه يظهر ان الاخل اصاب ولكنه بالغ في حصر الكلام في الضمائر النفسية وذلك من التصرفات الشعرية ﴿ قوله واما اللفظ الذي هو مدلول الامر الخ ﴾ اي مسمى لفظ الامر لغة واصطلاحا وهو الصيغة الدالة على الطلب نحو افعل ولتفعل والخبر المستعمل فيه مثل عليك بان تفعل وكتب عليك ان تفعل ﴿ قوله فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب الخ ﴾ يمكن ان يؤخذ هذا من قول مالك بوجوب العمرة بالشروع مع انها سنة مؤكدة

كلمع بالبصر معناه ما شأنا في ايجادنا الا ترتب مقدورنا على قدرتنا وارادتنا من غير تاخر كلمع بالبصر والصفة كقول الشاعر عزمت على اقامة ذي صباح * لامر ما يسود من يسود . اي لصفة ما تسود من يسود ﴿ واما اللفظ الذي هو مدلول الامر * فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للوجوب وعند ابي هاشم للنسب وللقدر المشترك بينهما

عند قدوم وعند آخرين لا يعلم حاله * في الامر سبعة مذاهب للوجوب. للندب. للقدر المشترك بينهما. اللفظ المشترك بينهما. لاحدهما لا يعلم حاله. للاباحة الوقف في ذلك كله ذكرها الامام فخر الدين في الميصول والمعالم بعضها ههنا وبعضها ههنا حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام لولا اني اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولفظة لولا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة والندب في السواك ثابت فدل على ان الامر لا يصدق على الندب بل ما فيه مشقة وذلك ايضا انما يتحقق في الوجوب وقوله تعالى لا بليس مامنعك الاتسجدا امرتك ذمهم على ترك المأمور به لما امر به وذلك يقتضي الوجوب لان الذم لا يكون الا في ترك واجب او فعل محرم وقوله تعالى لهم واذا قيل اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اذ امروا ﴿ ١٥٠ ﴾ به وهو دليل الوجوب. حجة الندب

ان الامر وزد تارة الوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للندب كصلاة الضحى ومن القسمين صور كثيرة في الشريعة والاشراك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة براءة الذمة وهذا بعينه هو مدرك القدر المشترك بينهما الا اننا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الاصل لامن اللفظ وحجة انه لاحدهما لا بعينه ورودة في القسمين والاصل عدم الاشراك ولم يدل دليل على انما خص باحدهما فيجزم بالوضع ويتوقف في تعيين الموضوع له. حجة الاباحة

والنافلة لا تجب بالشروع عندنا الا السبعة المعروفة لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال الابري من كبار مذهبنا امر الله للوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم المستأنف للندب ﴿ قوله في الامر سبعة مذاهب الخ ﴾ القدر المشترك هو الطلب الراجح فيكون الوجوب والندب جزءين لذلك القدر المشترك وبما يظهر الفرق بينهما وبين المذهب الرابع القائل ان اللفظ مشترك بينهما لان الاول من المشترك المعنوي وهذا من المشترك اللفظي. واما المذهب الخامس فنعم الاشراك ولم يعين الموضوع له. واما المذهب السابع فيحتمل عندنا جميع ما قيل والصواب الوجوب لانه الغرض الاول من التشريع وغيره يحتاج لقرينة تعينه ﴿ قوله وهو عندنا ايضا للفور الخ ﴾ الفور هو المبادرة لفعل المأمور به عند بلوغ الامر او عند حصول ما علق عليه بقدر الاستطاعة وقد اخذ البغداديون من اصحاب مالك اقتضاء الامر للفور من قوله بوجوب الفور في الوضوء وان تفرقت

ان الاقسام كلها مشتركة في جواز الاقدام فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة في الجميع والاصل عدم اعتبار الخصوصيات. وحجة القاضي في التوقف في جميع الاقسام تردد الصيغة بينهما فلو علم انه موضوع لاحدهما بعينه فاما بالعقل ولا مجال له في اللغات او بالنقل وهو اما تواتر او آحاد والاول باطل والا لحصل العلم وارتفع الخلاف والثاني لا يفيد الاطن وهو لا يكفي في القواعد الاصولية والجواب ان المعلوم من حال الصحابة وضوان الله عليهم المبادرة لحمله على الوجوب كقولهم عليه الصلاة والسلام في المجوس سنواهم سنة اهل الكتاب لما رواه عبد الرحمن ابن عوف ولم يتوقفوا في حمله على الوجوب وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتهموني اصلي وغير ذلك من اوامره عليه الصلاة والسلام وقال الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه» واما قول القاضي لو علم بالتواتر لحصل العلم فسلم وقوله وارتفع الخلاف ممنوع فان التواتر لا يلزم عمومهم لجميع الناس فقد تواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن المؤذن سقط من اعلى المنار ولا يعلم بقية اهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية واذا لم يعلم امكن الخلاف ممن لا يبلغ ذلك التواتر ﴿ وهو عندنا ايضا للفور وعند الحنفية خلافا لاصحابنا المغاربة والشافعية

وقيل بالوقف قال القاضي عبد ١٥١ الهاب في المخلص الذي ينصرة اصحابنا انه للفور واخذ قول مالك

انه للفور من امره بتعجيل
الحج ومنعه من تفرقة الوضوء
وعدة مسائل في مذهبه
ووافق القاضي ابو بكر
الشافعية في التراخي
واختلف العلماء هل يصح في
الوجوب فقط او يعمها قال
وهو الصحيح واتفقوا على ان
الاخلاف لا يتصور اذا قلنا
انه للتكرار والدوام
بل يتعين الفور واختلف
القائلون بالفور قليل لا
يتصور ذلك الا اذا تعلق
الامر بفعل واحد وقيل
يتصور ذلك اذا تعلق بجملة
افعال ثم اختلف القائلون
بانه يقتضي فعلا واحدا فتركه
هل يجب عليه الايمان ببذله
بنفس الامر الاول ولا يجب
الا بنص آخر فاكثروا على
الاول والقائلون بالتراخي
اختلفوا هل يجوز تاخير
الى غير غاية على الاطلاق
وقيل الى غير غاية بشرط
السلامة فان مات قبل الفعل
اثم وقيل لا اثم عليه الا ان
يغلب على ظنه فواته ولم يفعله
وقيل آخرون فقالوا ان

عمدا توجب استينافا كما في امالي المازري على البرهان وهو الاوفق باصوله
ويؤيده انه لا يتحقق عقاب المتثاقل اذا عرض له بعد تثاقله ما يحول من
الفعل لانه يعتذر بكون الوجوب متراخيا وقد لام الله قوما على تثاقلهم
فقال يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى
الارض الى قوله يعذبكم عذابا اليما فلو لم يكن الامر للفور لما كان من وجه
لتوبيخهم قبل تبين عصيانهم ولعل هذا ونحوه هو الذي اوجب جزم
المص بنسبة القول بالفور لمالك رحمه الله وان كان لم يجزم به من تقدمه وذهب
المغاربة وابن الحاجب من المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة في نقل ابن
التمساني والمازري الى انه للتراخي مالم يوقت فان عاق بشرط او صفة او وقت
وجب فعله عند حصول المعلق عليه واخذوا ذلك من قول مالك ان الزوجة
تستأذن زوجها في الحج عاما بعد عام كذا في امالي المازري قوله والقائلون
بالتراخي الخ المراد بالتراخي عدم الفور لا كون التراخي مقتضى الامر
قال المازري في اماليه على البرهان هذه عبارة اولع بها المصنفون ومقتضاها
ان المبادرة الى الفعل ممنوعة وهذا لم يقل به احد وانما مرادهم اجازة التأخير
قوله فان مات قبل الفعل اثم الخ اي مع جواز التأخير وبه قال اصحاب
مالك وامام الحرمين كما في امالي المازري على البرهان وهو غريب لانهم

غلب على ظنه انه لا يموت فوات لم يأن كرامى السهم يغلب على ظنه شيء فيصيب غيره اوضارب زوجته على انشور
او السلطان يعز مع ظن السلامة وهو مختار القاضي ابي بكر والقائلون بالتأخير اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز
التأخير الا الى بدل وهو العزم على ادائه في المستقبل ليفارق المندوب وقيل العزم ليس يبدل بل هو شرط في جواز التأخير
والقائلون بانه بدل اختلفوا فمنهم من قال بدل من نفس الفعل وقيل بدل من تقديمه واحتج من قال بان التراخي لا يتاتي الا في
الواجب ان التراخي معناه انه لا ياتر بالتأخير وذلك متعذر في المندوب لتعذر الاثم في نفسه في المندوب وجوابه انه قد
يندب على التراخي كما في صدقة التطوع وقد يكون على الفور كما في تحية المسجد حجة التراخي في الواجب ان
الامر انما يدل على الطلب وهو اعم من الوجوب على التعجيل فوجب ان لا يدل على الفور الا بدليل منفصل
فيكون خيرا هو التراخي *

جمعوا بين كون التأخير جائزا وترتب الاثم عند الفوات فيكون الجواز عندهم
 مشروطا بما اذا لم يحصل مانع من الفعل فان حصل المانع نسخ الجواز وهو
 الذي اشار له المص بقوله وقيل الى غير غاية بشرط السلامة فان مات النسخ
 فتكون السلامة معتبرا وقوعها لا ظنها وقوله وقيل لا اثم عليه هو قول القاضي
 كما في امالي البرهان وهو الموافق لمعهود الشرع والقياس امام مع ظن الفوات
 فاتفق الجميع على عدم جواز التأخير وبهذا يندفع ما قد يتوهم في
 كلام المص من التخالف **قوله** حجة الفور قوله تعالى لا بليس
 النسخ **قوله** ندفعها بان ابليس قد ظهر عليه من الانكار ما لا يرجي
 معه امتثال وهذا السر في زيادة نحو ابني ونحو استكبر بعد الاستثناء في
 قوله تعالى الا ابليس في الآيات الواردة فيها ذكر امتناع من السجود وهذه
 الحجة ذكرها المصنف في الشرح وستاتي له في المتن
 بعد مسالمة التكرار لانها ذكرها جميعا ثم احتج لها لشدة المناسبة بينهما
 اذ التكرار يستلزم الفور **قوله** وهو عندا للتكرار قاله ابن القصار النسخ
 التكرار هو اعادة فعل المأمور به عند اتمامه بقدر الاستطاعة وسبب
 الخلاف في هاتهما المسالمة ورود اوامر دلت على طلب تكرار المأمور به
 مثل اقيموا الصلاة واوامر لم تدل مثل والله على الناس حج البيت ولاشبهة
 فيما عرف حاله بل الكلام في ما تجرد عن القرائن على ايها يحمل وقد
 احتج بعضهم للتكرار بسؤال الاقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم
 عند نزول آية الحج العامنا هذا ام للابد ولا حجة فيه اما اولا فلانه سؤال
 عن تكرار لا لغير المخاطب بدليل انه مع جوابه صلى الله عليه وسلم بقوله
 « للابد » لم تجب الاعادة في كل سنة على احد . واما ثانيا فلو سلم انه

حجة الفور قوله تعالى لا بليس
 ما معك ان لا تسجد اذ امرتك
 قلولا الفور لكان من حجة
 ابليس ان يقول انك امرتني
 بالسجود ولم توجب علي
 الفور فلا اعتب . وحجة
 القول بانه اذا فات لا يلزم
 مثله في وقت آخر الا بدليل
 منفصل ان الاوامر تابعة
 للمصالح وكون الاوقات
 المستقبلة مساوية للوقت
 الحاضر امر مشكوك فيه
 فوجب ان لا يجب الا بامر
 جديد يدل على مساواة الزمن
 الثاني الاول في المصلحة فان
 الاصل عدمها فضلا عن
 مساواتها حجة القول بانه
 يلزمه في الزمن الثاني بالامر
 الاول ان الامر دل على اصل
 الفعل والزمن الفوري والبال
 على المركب دال على مقرراته
 بالتضمن وقد تعذر احد
 الجزئين وهو الزمن الفوري
 فوجب ان يبقى الامر
 متعلقا بالجزء الآخر
 وهو اصل الفعل فيفعل
 المأمور في اي زمان شاء
 بعد ذلك **قوله** وهو عندا
 للتكرار قاله ابن القصار
 من استقرأ كلامه وخالف
 اصحابه وقيل بالوقف لنسا
 قوله تعالى لا بليس ما معك
 الا تسجد اذ امرتك رتب
 الذم على ترك المأمور به

سؤال عن التكرار فهو مشترك الا لزام لانه كادل السؤال على توهم التكرار كذا لك
يدل على توهم عدمه والا لما سئل عنه فيحتج به ايضا للفور. واما ثالثا فلما
نقله المازري في اماليه ان النبي صلى الله عليه وسلم انتهر السائل. وقد تردد النقل عن
مالك رحمه الله في هاتئ المسألة فنقل القاضي عبد الوهاب عن المذهب
انه للمرة واختاره ابن الحاجب سواء كانت المرة مدلولها ام لازم مدلوله
وهو طلب الماهية قال المازري في امالي البرهان احتجوا بما وقع في اول
كتاب الوضوء من المدونة لما سئل ابن القاسم عن وجوب تكرير غسل
الاعضاء فاستدل على نفيه بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ونقل ابن القصار
عنه انه للتكرار ونسبه المازري ايضا الى ابن خويزمناد واحتجوا
بقوله باعادة التيمم لكل صلاة. قلت ولا حجة فيه لانهم عللوا باحتمال
وجدان الماء فتجب اعادة الطلب ولا تكون عبادة مشكوك البقاء وقد
روي عن مالك في المريض الذي لا يستطيع استعمال الماء والتمتد كراصلوات
كثيرة انهما يصليان بتيمم واحد صلواتهما فان قلت : اذا كان الصحيح
ان الامر لطلب الماهية او المرة المبهمة فهو مطلق وهو عند عدم القرينة
يحمل على اكمل افرادها كما سيأتي فلنحماله على التكرار لان حالة التكرار
اكمال حالات فردة قلت : ليس تكرار الفرد الواحد من الجمال على اكمل الافراد

ترجمة ابن القصار

وابن القصار هو القاضي ابو الحسن علي بن عمر ابن القصار البغدادي
المتوفى سنة ٣٩٧ سبع وتسعين وثلاثمائة اخذ عن الابهرى وولي قضاء
بغداد. الف كتاب الخلاف احتج فيه لمذهب مالك فكان ابو حامد

في الحال وذلك دليل
الوجوب والفور * واما
التكرار فاصحة الاستثناء
في كل زمان من الفعل قال
القاضي عبد الوهاب في
المخلص مذهب اصحابنا انه
لمرة الواحدة وقال كثير
من الحنفية والشافعية قلت
* وقال الشيخ ابواسحق
الشيرازي في كتاب اللع
ان القائلين بالتكرار قالوا
بذلك في ازمة الامكان دون
اوقات الضرورات فيكون
على هذا اطلاق غيره محمولا
على تقييده وقولي في اصل
الكتاب عنده اريد مالكا
ويدل على التكرار انه لو لم
يكن للتكرار لامتنع ورود
النسخ عليه بعد الفعل * ولانه
ضد النهي وهو للتكرار
فيكون للتكرار لان العرب
تعمل الشيء على ضده كما
تعمل على نظيره كما نصبوا
بلا قياسا على ان وهي ضدها
وحجة المرة الواحدة انه
ورد للتكرار كما في الصلوات
الخمس والمرة الواحدة كما
في الصلاة على رسول الله
محمد صلى الله عليه وسلم
والاصل عدم المجاز
والاشتراك فوجب جعلها
حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو اصل الفعل حجة
الوقف تعارض الادلة فان
علق على شرط فهو عنده

الاسفرائيني الشافعي يقول فيها ما ترك لقائل ما يقول رحمه الله ﴿ قوله واما
التكرار فاصحة الاستثناء الخ ﴾ ذكر المصنف هذا الدليل في المتن ولم
يشرح استثناء عنه بالدليل الذي ذكره في الشرح وهو احتجاجهم بورد
النسخ ومثال الدليلين واحد وهو ان استثناء ازمة من الفعل واخراج
الازمنة الباقية بالنسخ دليل على ان الامر شامل لما اخرج فلو لا الاخراج
لوجب التكرار في البقية وقد سلها المصنف وجوابهما فيما يلوح لي ان
الخلاف في دلالة الامر على التكرار دلالة مطردة لا في قبوله للتكرار
لانه قد تقدم في التراخي ان لا خلاف فيه وتقدم هنا ان الخلاف فيما اشتباه
حاله فنحن نسلم ان الاستثناء والنسخ يقتضيان كون المستثنى منه والمنسوخ
دالين على التكرار ولكن هل يلزم من ذلك انسحاب التكرار على كل امر
كما ان صحة الاستثناء او النسخ لا تدل على اكثر من صلوحيته للتكرار
لا وقوعه بالفعل ﴿ قوله وقال الشيخ ابواسحاق الخ ﴾ المراد باوقات
الضرورات اوقات قضاء الحاجات العادية والتكاليف السابقة كما نقله المصنف
في شرح المحصول لخصوص الضرورات التي لا تستقيم الحياة الا بها مثل
الاكل والنوم ولا يخرج على تكليف ما لا يطاق لانهم قالوا في حق الله
تعالى خاصة والكلام هنا في مقتضى الامر لغة اذ اللغة ما وضعت الا
للممكن عادة ﴿ قوله ولانه ضد النهي الخ ﴾ مدفوع بان شرط القياس
وجود الجامع وانتفاء الفارق ولا نسلم تحقق الشرط في النهي وقوله ان
الشيء يحمل على ضده غير معهود ودعوى ان لا نصبت حملا على ان ضدها
ممنوع بل نصبت بنفس العلة التي نصبت بها ان وهو كونها لتأكيد النفي

وعند جمهور اصحابنا والشافعية للتكرار خلافا للحنفية (القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الاولى لان الشروط اللغوية اسباب والحكم يتكرر بتكرار سببه فيجتمع امران للتكرار الوضع والسببية وامامنا قال بعدم التكرار عند عدم التعليق فاختلقوا عند التعليق فممنهم من طرد اصله وقال بعدم التكرار ومنهم من خالف اصله لاجل السببية الناشئة من التعليق قال القاضي عبد الوهاب القائلون بعدم التكرار في الامر المطلق قالوا به عند تكرر الشرط والصفة وهو قول كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وقال القليلون من اصحابنا (١٥٥) واصحاب الشافعي واي حنيفة لا يقتضيه قال

وهو الصحيح. واختلف في النهي اذا قلنا انه لا يقتضي التكرار فهل يتكرر عند تكرر الشرط والصفة وقال الصحيح تكرر النهي عند التعليق بخلاف الامر. حجة القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله ان زالت الشمس فصل او الصفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ان هذا ليس فيه الا الربط بالشرط والصفة والربط اعم من كونه يوصف بالدوام والادال على الاعم غير دال على الاخص فوجب ان لا يدل التعليق على التكرار حجة التكرار ان الصفة والشرط يجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرار علته (مسألة) قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر كقوله اضرب زيدا اضرب زيدا وصل ركعتين صل ركعتين قال فالصحيح التكرار كان الامر للوجوب او الندب ما لم يمنع

كما كانت ان لنا كيد الاثبات (قوله قال وهو الصحيح آه) اذ ليس من مقتضى الشرط التكرار بل حصول الفعل عند شرط مرة والا لكان القائل ان اتيتني بالف فلك كذا قفيزا من قمح مقتضيا ان يسلم له اضعاfe عند تعدد الافه اما الشروط الدالمة على العموم فلا خلاف في دلالتها على التكرار فحومها وكذا ما يشعر بسببية او عليّة او حكمة ومنه المعلق على الصفة ولهذا فصل القاضي ابو بكر الباقلاني فقال المعلق على شرط لا يتكرر والمعلق على الصفة يتكرر (قوله مسألة قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر الخ) القول بان تكرار اللفظ يقتضي التكرار غريب فقد قال مالك ليس على من كرر اليمين في شيء واحد غير كفارة واحدة لان شان تكرير الجملة الواحدة التاكيد نعم يقرب هذا القول في تكرار المفعول المطلق لشبهه بالفعل من جهة وبمتعلقاته من جهة ولهذا اختلفوا في قوله تعالى كلا اذا دكت الارض دكا دكا هل المراد دكا شديدا او دكا بعد ذلك بخلاف والمالك صفا صفا لان بقية متعلقات الفعل يفيد تكرارها التعدد مثل دخلوا واحدا واحدا وبابا بابا (قوله مسألة واذا عطف على الاول امر آخر الخ) اي انه اذا عطف امر على امر فهل يحمل على التأسيس حتى

مانع. وقيل لا يتكرر وقال بعض الواقفية بالوقف قال. والخلاف في ذلك انما يتصور في الامر الثاني اذا كان من جنس الامر الاول اما غير الجنس فيتعين ان يكون مستانفا وهو متفق عليه نحو صل صم وكذلك لا يتصور الخلاف ايضا الا قبل صدور الفعل الاول فاذا قال له صم بعد ان صام يوماتعين الاستئناف. حجة التكرار ان الاصل ان اللفظ يحقق مقتضاها ويفيد معناه وقد يتكرر لتكرر المعنى. حجة عدم التكرار ان الاول محقق. والثاني يحتمل ان يكون انشاء ويحتمل التاكيد فلا يحمل على الانشاء الا بدليل لان الاصل برأءة النمة (مسألة) قال القاضي عبد الوهاب موانع التكرار امور احدها ان يمتنع التكرار اما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور وكذلك صم هذا اليوم أو شرعا كتكرار العتق في عبد فانه كان يمكن ان يكون العتق كالطلاق يتكرر ويكمل بالثلاث. وثانيها ان يكون الامر الاول مستغفر فالجنس فيتعين حمل الثاني على الاول وكذلك الخبر كقوله اجدد والزيادة او خلقت الخلق فيتعين حمل الثاني على الاول. وثالثها ان يكون هنالك عهدا او قرينة حال يقتضي الصرف للاول (مسألة) قال واذا عطف على الاول

أمر آخر ليس ضد الأول بل خلافة حمل على التكرار نحو أركعوا واسجدوا وإن كان ضده فكذلك لأن الشيء لا يؤكد بضده ويشترط في ذلك أن يكون في وقين نحو أكرم زيدا أنه وإن اتحد الوقت حمل على التخيير ولا يحمل على النسخ لأن من شرطه التراخي حتى يستقر الأمر الأول ويقع التكليف والامتحان به وتكون الواو حينئذ بمعنى أو حتى يحصل التخيير وإن ورد الثاني بمثل الأول فليل يكون الثاني غير الأول لأن العطف يقتضي التباين واختاره القاضي أبو بكر وهو الذي يجيء على قول أصحابنا وقيل يكون الثاني هو عين الأول وكما أن العطف يقتضي التباين فالأصل براءة الذمة ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من إمكان التكرار واستحالة التباين اتفاق النجاة على أن الشيء لا يعطف على نفسه ولذلك منعوا العطف في التأكيد لمحوريات زيدا نفسه وعينه لأن التأكيد عين المؤكد ولم يمنعوه في النعت لأن النعت غير المنعوت نحو رأيت زيدا الظريف والعاقل (فرع) مرتب إذا كان الأول مستغرقا للجنس والثاني يتناول بعضه كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى قيل يكون الثاني قضا للأول قال القاضي عبد الوهاب والصحيح أن ذلك محمول على ما سبق للوهم عند السماع من التفضيم والتعظيم للاسم المذكور ثانيا اهتماما به فافرد بالذكر لأن العرب إذا اهتمت ﴿١٥٦﴾ بنوع من جنس أو فرد منه أفردته

بالذكر اهتماما به ومنعاه من أن يعتقد أن العموم مخصوص به وأنه يجوز خروجه منه فمع التنصيص يمنع ذلك وإن كان الثاني أعم من الأول نحو اقتلوا أهل الأوثان واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم قال والصحيح التفضيم أيضا والبداءة بها هو أهم وإن كان غالب الكلام أن يؤخر فقد تقدم (فرع) قال الإمام فخر الدين إذا تكرر الأمر والأول منكر والثاني معرف نحو صل ركعتين صل الركعتين أو صل الصلاة يصرف للأول لأنها لام العهد فإن عطف نحو صل

يكون من باب الأمر المكرر الذي قيل أنه يفيد التكرار أم لا والقصد هنا التفصيل فظهرت المناسبة بينها وبين ما تقدم إذ المتقدم تكرر الأمر بلفظه وهذا برادفه ﴿قوله فرع مرتب النسخ﴾ هو قولهم ذكر بعض أفراد العام لا يخصصه ومناسبتها بمسالتنا أن العطف لا يدل على أمر جديد حتى يقتضي التكرار ﴿قوله قال والاشبه إذا عطف العام على الخاص الوقف النسخ﴾ إنما يكون الوقف عند تعارض الأدلة وما يقتضيه العطف من المغايرة لا يعارض العموم للاكتفاء بمغايرة العموم والخصوص وقد تقرر أن عطف الخاص على العام لا يخصص وبالأولى عطف العام فيعمل العموم ولا يعارضه العطف فلا وجه للتوقف ﴿قوله لا مفهوم له يدل النسخ﴾ يدل صفة لمفهوم وليس استثناء فالان المقصود عدم دلالة على عدم الطلاق لا دلالة

ركعتين وصل الركعتين أو صل الصلاة فعند أبي الحسين الأشبه الوقف لأن العطف تعارضه لام العهد فيجب الوقف قال وعندني يحمل على التباين لأن لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبدة اشتري لنا الخبز واللحم فما تعينت معارضتها للعطف وقال والاشبه إذا عطف العام على الخاص الوقف لأنه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف (ويدل على الأجزاء عند أصحابه خلافا لأبي هاشم لأنه لو بقيت الذمة مشغولة بالفعل لم يكن أتى بما أمر به والمقدر خلافا وهذا خلاف) الكلام في هذه المسألة شبيه بالكلام في مفهوم الشرط فإذا قال لامرأتها أنت طالق ان دخلت الدار فلم تدخل يقول القاضي الشرط لا مفهوم له يدل على عدم طلاقها عند عدم الدخول بل عدم طلاقها ماخوذ من الاستصحاب في العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك ههنا الإنسان ولد بريئا من الحقوق كلها فورد الأمر فاقضى

شغل الذمة بذلك الفعل فاذا اتى بها كان الاجزاء وهو براءة ذمته بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الاتيان بالمأمور به. وغيره يقول بل بالامرين والاجزاء عبارة عن سقوط التكليف وقولي عند اصحابي اعني مالكا رحمه الله وما ذكرته من الدليل هو مستند الامام في المحصول وليس بشيء لانه قل ان الامر لو لم يدل على الاجزاء لبقى الامر اما متعلقا بذلك الفعل الواقع او بغیره والاول محال لئلا يلزم تحصيل الحاصل والثاني يقتضي انه انما اتى بما امر به والمقدر خلافه فلا يبقى الامر متعلقا بعد الاتيان بالمأمور به هذا هو بسط ما ذكرته في الاصل وهو قول الامام في المحصول غير انما جعل عدم الدلالة على الاجزاء نفس الدلالة على العدم فانه انما بين ان الامر لم يبق متعلقا وعدم تعلقه عدم دلالة ومقصود هذه المسألة الدلالة على البراءة وهي الدلالة على العدم واين احدهما من الآخر فسورة الاخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة فتأمل ذلك واختلفت عبارة العلماء في هذه المسألة فبعضهم يقول الامر يدل على الاجزاء بمعنى انه يدل على وجوب فعل لو فعل اجزا وبرئت الذمة والامر يدل بوسط وبعضهم يقول الاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء وهذا بغير وسط فهو اولى قال القاضي عبد الوهاب والذي يقتضيه مذهب اصحابنا المالكية ان الامر يقتضي اجزاء المأمور به وهو قول جميع الفقهاء قال وذهب اكثر من تكلم في الاصول الى انما لا يقتضي الاجزاء ومراهم انه لا يفيد بمجردة بانه لا يلزم المكلف فعل مثله على وجه القضاء لنا انه يمتنع من العاقل الحكيم ان يقول لعبده افعل كذا فاذا فعلته على الوجه المعبر لا يجزي عنك ويجب ﴿ ١٥٧ ﴾ عليك الاتيان بمثله ثم يلزم ذلك في المثل ايضا وذلك مخالف لطريقة العقلاء بل المقصود حصول المصلحة فاذا حصلت اكفى العقلاء بها هذا هو شان اللغة واما جواز تكليف ما لا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت ام لا فهذا انما يتجه بالنسبة الى ما يجوز على الله

على عدم الطلاق كما لا يخفى ﴿ قوله انه لا يلزم الخ ﴾ مفعول يفيد ﴿ قوله ﴾ قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفي خلق القرآن الخ يريدان هاتيه المسألة فرضها المتكلمون الذين نوعوا الكلام في الازل لامر وغيره واطلق عليهم هاتيه الاوصاف لانهم كانوا معروفين بها في القديم لا للدلالة على ارتباط

تعالى لا بالنسبة الى اللغة وكلا منافي اللغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل ام لا لا في جهة الربوبية وما كان يجوز عليها. احتجوا بوجوه احدها ان الظان للطهارة في آخر الوقت يجب عليه الفعل ومع ذلك اذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء فلا تنافي بين وجوب الفعل وعدم دلالة على الاجزاء وعدم القضاء. وثانيها ان المضي في الحج الفاسد والصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء فحصل الوجوب بدون الاجزاء. وثالثها ان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الاجزاء عملا بكونهما من مصدر واحد فوجب ان يتحدد مدلولهما فيهما والجواب عن الاول ان كلا منافي الفعل المستجمع للشرائط في نفس الامر لا في ظن المكلف فقط وعن الثاني ان تلك الافعال مجزئة عن الامر الوارد بالتمادي وعن الثالث اننا لا نسلم ان النهي لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه ﴿ وعلى النهي عن اضداد المأمور به عند اكثر اصحابنا من المعنى لا من اللفظ خلافا لجمهور المعتزلة وكثير من اهل السنة ﴾ اريد بالضمير في قولي اصحابنا مالكا رضي الله عنه وقولي من المعنى اريد به ان الامر يدل بالالتزام لا بالمطابقة قال القاضي عبد الوهاب في الملخص بقول المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفي خلق القرآن ان الامر بالشيء نهى عن ضده اذا كان ذا ضد واحد وعن جميع اضداده اذا كان له اضداد وقاله الاشعري وغيره وقيل يشترط في ذلك ان يكون وجوبا لا ندبا حكاه القاضي ابو بكر وقال ويشترط فيه ايضا ان يكون مضيقا لان الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت لهما وقال القاضي هو نهى عن ضده كان وجوبا او ندبا قلت : ان كان وجوبا فظاهر وان كان ندبا يكون النهي عن الضد على سبيل الكراهة وفي الاول على سبيل التحريم

ومن نحاسن العبارة في هذه المسألة ان يقال ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن الشيء امر باحده
اضداده فاذا قال له اجلس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع
فاذا قال لا تجلس في البيت فقد امره بالجلوس في احد المواضع ولم يامر بالجلوس في كلها . لنا ان الامر بالشيء يدل
على الوجوب ومن لوازم الوجوب ترك جميع الاضداد والبال على الشيء دل على لوازمه فالامر دال بالالتزام
على ترك جميع الاضداد . احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والغافل عن الشيء لا ينهى عنه . وجوابه
ان القصد انما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ ﴿ ١٥٨ ﴾ اما دلالة اللفظ فلا وهذا من

هاتين المسألة بمسألة خاق القرآن ﴿ قوله ولا يشترط فيه علوا الامر الخ ﴾
المراد بالعلو كون الامر عاليا في المقدار على المأمور وان لم يات في امره
بما يدل على اظهار ذلك . والمراد من الاستعلاء اقتران صيغة امر لا بلفظ
او قرينة يدل على الجزم في طلب الامتثال . والمراد من المسألة هل يشترط
في تحقق مفهوم الامر العلو او الاستعلاء حتى اذا تجردت الصيغة عن
احدهما عند من يعتبره كانت التماسا او دعاء ام لا يشترط كذا اشار له العضد
وصاحب التلويح . وقد ذهب الاشعري وجهور اتباعه الى عدم اشتراط
شيء منهما وحجتهم ان الصيغة تعتبر امرا بلفظها وتخصيص بعض انواعها
باسم الدعاء او الالتماس تادب . وذهب جماعة من الشافعية والمعتزلة الى
اشتراط كون الامر عاليا في الواقع والا لم يعد امرا . وذهب المحققون
الى اشتراط الاستعلاء وهو قول الباجي وابن الحاجب والحنفية والامام وابي
الحسين البصري ويتفرع على الخلاف ان الامر اذا اقترن بما يدل على العظمة
كان امرا كاملا ودل على الوجوب . وان اقترن بما دون ذلك او تجرد لم
يدل لانه يشبه الالتماس حتى ولو كان من الاعلى للادنى مثل المقترن

قيل دلالة اللفظ لا من قبيل
الدلالة باللفظ وقد تقدم
الفرق بينهما وان دلالة
الالتزام من هذه دون
تلك . واعلم ان هذه المباحث
تتعلق بالكلام اللساني اما
الكلام القديم النفساني فنفس
الامر هو نفس ما هو نهي
لان كلام الله تعالى واحد
ولا يقال بالالتزام بل هو
هو ولا دلالة للنفساني
توصف بالتزام ولا مطابقة
بل الفرق بينهما من حيث
التعلق فقط والحقيقة واحدة
﴿ ولا يشترط فيه علو
الامر خلافا للمعتزلة واختار
الباجي من المالكية والامام
فخر الدين وابو الحسين
من المعتزلة الاستعلاء وام
يشترط غيرهم الاستعلاء ولا
العلو والاستعلاء هيئته
في الامر من الترفع واظهار
القهر والعلو يرجع الى هيئة
الامر من شرفه وعلو منزلته

بالنسبة الى المأمور ﴿ قال القاضي عبد الوهاب في الملخص . الذي عليه اهل اللغة وجهور اهل العلم اشتراط
العلو واختاره هو ايضا اعني القاضي عبد الوهاب وقال الامام فخر الدين ان الذي عليه المتكلمون
انه لا يشترط لا علو ولا استعلاء لانه صيغة موضوعية لمعنى فيصح مع هذه الصفات واضدادها كالخبر
والاستفهام والترجي والتعني فانها تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والتواضع ولا يختلف الحال بحسب
اختلاف حال المتكلمين بها . حجة العلو انه لا يحسن في العادة امرت الله اذا دعوتها ولا امرت الملك ولا امير
المدينة مع ان قولنا اهدنا واغفر لنا ياربنا هي صيغة الامر وكذلك مخاطبات الملوك والامراء ولما تعد وتسمية
ذلك امرا في العرف وجب ان يقال انه لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فوجب ان يكون العلو شرطا

بترغيب نحو قوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة الى قوله ان
 يغفر الله لكم فيدل على ندب المأمور به لانه شابب الالتماس وفيه تخيير
 وانما لم يشترطوا العلو لجواز كون امر المساوي واجب الامثال . هذا غاية
 ما امكن في تصوير اثر المساواة في هذا العلم وكانها باللغة اعلق منها بالاصول
 اما لو فرضوا اعتبار المساو والاستعلاء في الاستدلال على الوجوب ودونها
 في الاستدلال على الندب لكان وجهها وجهها اذ كلاهما يدل على الجزم
 في الامر وقد اخرج البخاري في باب اتباع النساء الجنائز عن ام عطية
 رضي الله عنها انها قالت نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا ﴿ قوله ﴾
 ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحق الخ ﴿ هذا دليل مثبت شرط
 الاستعلاء كما اشار له العضد وقرره التفتازاني في حاشيته بعد ان ضلت
 فيه افهام وحاصله انه لولا اعتبارهم الاستعلاء في مفهوم الامر لما ذموا
 الاذنى بامر الاعلى بل سحاولة على الالتماس والتالي باطل لان الاذنى اذا
 امر الاعلى بدون تلاف كان ملوما في العرف وهذا الوجه نفسه يتبين
 به بطلان قول العلو لانه لو كان العلو شرطاني تحقق ماهية الامر لما اعتبر
 طلب الاذنى من الاعلى امرا حتى يذم لاجله لظهور قرينة حاله انما لا يريد
 الامر فلا وجه لذمه فقوله من فعل ذلك اي امر مع الدنو كما يشير
 له متقدم كلامه اذ لا يوصف الامر بالحق الا اذا كان دنيا فتأمل ﴿ قوله ﴾
 مع ان الله تعالى خاطب عبادة احسن الخطاب الخ ﴿ اي فيما هو متعين
 للوجوب وهو تقوى الله والجواب عن هذا انا نسلم ان الله خاطب عبادة
 احسن الخطاب لكن في مواقع الترغيب او التخيير كما قدمنا اما ما ذكرناه
 فليس من اللين في شيء اذ التذكير بالنعم او بالعبودية او بعظمة الله الذي

وتكون هذه الصيغة مع
 الدنو مساواة وفي حق الله
 تعالى خاصة تسمى دعاء ومع
 التساوي تسمى التماس . حجة
 الاستعلاء ان من صدر منه
 الامر برفق لا يقال له امر
 ومع الاستعلاء يقال له امر
 * ولذلك يصفون من فعل
 ذلك بالحق ويقولون للعبدة
 اتامر سيدك اذا استعلى في
 لفظة واذا لم يستعلى لا
 يقولون له ذلك فدل على
 ان الاستعلاء شرط ويرد
 على الفريقين ان الله تعالى يقال
 لهذه الصيغة في كتابة امر
 اجماعا مع ان الله تعالى
 خاطب عبادة احسن الخطاب
 واليه فقال اتقوا الله الذي
 تساءلون به وفي موضع آخر
 الذي خلقكم من نفس واحدة
 الى غير ذلك من التذكير
 بحميد نعمه وجزيل احسانه

وتسأل به من قيل الاستعلاء وما شاع من ان الخطاب بعبادي خاص بالمومنين
 في مقام التلطف ينقضه قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا فيقول انتم اضللتهم
 عبادي هؤلاء ﴿ وقالت بلقيس الخ ﴾ انما هو من قول فرعون
 وساق المص حكاية الآية وبيت دريد عمرو بن العاص شاهدا
 على اطلاق اسم الامر لغته على مالا علو فيها ولا استعلاء لقوله ويرد على
 الفريقين لكن على سبيل التوزيع اذ الآية ليس فيها استعلاء لتنازل فرعون
 ولكن ثمة العلو. والبيتان ليس فيهما العلو ويحتملان الاستعلاء وبعد فيرد
 على الجميع ان كلام فرعون ورد في حال ضيقه في خطب بعثة موسى
 عليه السلام فكان جديرا بالتنازل عن جبروته ليستهوي قومه ، بلين قوله ،
 وهذا دأب الجبارين عند حلول المضائق بهم لان سوابق مكرهم تناجيهم
 بتوقع المكر من رعاياهم فيتحيلون لاستخلاص نصيحهم بلين الحديث
 لانهم يستعظمون في الثواب رد الجواب وعادة الضعفاء ان يستعبدتهم
 رضى جبارتهم كالكلب المزجور ترمى له اللقمة بعد زجره وسبه فيأتيها
 مبصبصا بذنبه ولذلك جعل الامر امرهم والارض ارضهم فقال يريد ان
 يخرجكم من ارضكم فاذا تامرون واذا كان كذلك فقد جعل نفسه طوع
 امرهم فاطلاق اسم الامر على اشارتهم تشيل لحاله ، او حكاية مرادف مقاله .
 ولا حاجة الى دعوى المجاز التي حاولها صاحب التلويح . واما بيت دريد
 فامر لا واضح لانهم لما تبينوا اصابة رايه كان له ان يستعلي عليهم فيسمي
 اشارته امرا على انه كان من سادة قومه . واما بيت عمرو بن العاص فكذلك
 لانه لما قال له فاصبحت نادما كان جديرا ان يمت عليه ويتناول ويسمي
 ارشاده امرا للاستعلاء هذا والرواية المعروفة في بيت عمرو بن العاص

ومعلوم ان هذا ضد
 الاستعلاء * وقالت بلقيس
 لقومها فاذا تامرون وهي اعلى
 منهم . وقال دريد بن الصمة
 * امرتهم امرى بمنعرج
 اللوى * فلم يستبينوا الرشدا
 الاضحى الغد *

وكان المأمور من هو اعظم
 منه في قومه وقال عمرو بن
 العاص معاوية رضى الله عنهما
 * امرتك امرا جازما
 فعصتني * فاصبحت مسلوب
 الامارة نادما * (١)

ومعاريطة اعلى منه فدل على
 عدم اشتراط العلو واما
 كوننا لا نسمي طلبنا من الله
 تعالى امرا فللادب وكذلك
 الملوك وغيرهم ولا يلزم
 من ترك اطلاق اللفظ للادب
 ان لا يكون لغته كذلك كما
 اتنا لا نسمي الله تعالى علامة
 ولا سخيا وان كانت
 المسميات بذلك موجودة
 ولكن حصل المنع لاجل
 ايهام تاء التانيث في العلامة
 وان العطاء بالسجدة التي لا
 تكون الا في جسم فكذلك
 ههنا (ولا يشترط فيه
 ارادة المأمور به ولا ارادة
 الطلب خلافا لابي علي وابي
 هاشم من المعتزلة لنا انها
 معنى خفي يتوقف العلم
 به على اللفظ فلو توقف

(١) في نسخة قلميية صحيحة
 الاقتصار على الصدر في
 الاستشهاد وهو ظاهره صحيح

اللفظ عليها لزم الدور) الخلاف بين اهل السنة والمعتزلة في الارادة في ثلاثة
شروط ارادة استعمال اللفظ في الوجوب ﴿ ١٦١ ﴾ امر لا فقالوا صيغة الامر تستعمل

مواطن احدها انما هل
الوجوب والندب والتهديد
والتخير وغير ذلك فلا
يتعين الوجوب الا بالارادة
واجابوا بانها موضوعية
للو وجوب فيصرف للوجوب
بمجرد الوضع كسائر
الالفاظ والمحتاج للنسبة
انما هو المجاز وانها ارادة
المامور به فعندهم لا يامر
الله تعالى الا بما يريد
وعندنا ليس بين الامر
والارادة ملازمة بل يامر
بما يريد في حق الطائع وبما
لا يريد في حق العاصي
وبسط هذا في كتب اصول
الدين ونقول الآن ان الله
تعالى علم ان الكافر لا يؤمن
وعلم ان خلاف معلوم
تعالى محال وعلم ان الارادة
لا تتعلق بالمحال فن المحال
ارادته تعالى الايمان للكافر
مع انه مأمور به اجماعا فقد
وجد الامر بدون الارادة
وانما ان هذه الارادة التي
هي ارادة المأمور به هل تفيد
الصيغة امرية فتصير امرا
ومع غير هذه الارادة
الصيغة تكون تهديدا او
غيره فقليل لهم هذه الصيغة
التي هي الامرية ان قامت
بحرف واحد كان ذلك
الحرف وحده امرا وان
قامت باكثر من حرف قام الشيء
الواحد بمحليين وهو محال
(الفصل الثاني) اذا ورد بعد الحظر

« وكان من التوفيق قتل ابن هاشم » وذلك ان معاوية كانت في نفسه
اِحن على هاشم بن عتبة وابنه عبد الله من يوم صفين فكان بعد مقتل
علي رضي الله عنه ان عبد الله بن هاشم بن عتبة حمل لمعاوية مغلولا
فاستشار عمرا في شأنه فاشار بقتله فعفا عنه معاوية فقال عمرو

امرتك امرا جازما فعصيتني * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
اليس ابولا يا معاوية الذي * اعان علينا يوم حز الغلام
فلم ينثن حتى جرت من دمائنا * بهفين امثال البحور الخضارم
وهذا ابنه والمرء يشبه اصله * ويوشك ان تفرع به سن نادم
وهي قصة اظهر فيها عبد الله بن هاشم من بديها اجوبتها وبلاغتها
قوله ما هو جدير بالمطالعة لكل متادب وليس هذا محله وفيه ما يظهر
به غلط من ظن ان عمرا يريد بابن هاشم سيدنا عليا رضي الله عنه
(انظر تمام خبره في كامل المبرد) * قوله وثانيها
ارادة المأمور به الشيخ * لان المعتزلة يرون الارادة مشروطة
بالميل والمحبة ونحن لا نساعد على ذلك كما في المواقف وعليه في امر
الله بما لا يريد وقوعه لان الامر يستلزم الرضا والمحبة ولا يستلزم
الارادة والارادة لا تستلزم الرضا والمحبة فلا يرضى لبيادة الكفر ولو شاء
ربك ما فعلوا وعند المعتزلة كلها متلازمة

الفصل الثاني اذا ورد بعد الحظر

تبعوا ما استطاعوا كل ما يمكن ان يتعرف منه حال الخطاب تفاديا
من الوقوف في مواقف الاجمال فلما استعانوا بمسالة الاستعلاء الراجعة

الى كيفية ورود الامر استعانوا ايضا في هذا الفصل بسوابق الامر وانه
 اذا سبقه الحظر هل يدل على الاباحة ام يبقى على حكمه عند الاطلاق
 فذهب مالك رحمه الله وجماعة الى الاول وذهب الاكثر الى الثاني وفصل
 القاضي عبد الوهاب ذلك التفصيل تحريرا لمحل النزاع لان الامر الوارد
 بعد انتهاء توقيت الحظر يشبه الايدان بالانتهاء فليس له حكم صيغة الامر
 الاصلية . والادلة التي ذكرها الفريقان لا تعد والتمسك بمقتضيات اوامر
 شرعية وردت في الكتاب والسنة بعد الحظر ولا تتم بها الحجة بلاسياتي .
 او التمسك باستصحاب الاصل في صيغة الامر وكلها مسالك جدلية لا
 تصلح حجة شرعية . وقد لاح لي في الحجة لمذهب مالك رحمه الله وترجيحه
 ان التحريم يعتمد اشتغال الفعل على المفسدة كما هو مقرر من قبل ومراد
 الله تعالى من الشرع للناس واحد ولكن قد يقدم لمراعاة ما هو رحمة ورفق
 بعباده فقد يسبق التحريم الاذن لقطع توغل الناس في استعمال الماذون فيه او
 غلوهم فيه مثل مسالة لحوم الاضاحي وزيارة القبور وقد يجيء الاذن قبل
 التحريم لا يناس المكلفين بقطع امر اعتادوا والفولة حتى لا تشتد عليهم مفاجاة
 الفطام عنه كما في سبق تحريم الخمر باباحته في بعض الاوقات وكرهته هذا مقصد
 معلوم من استقراء الشريعة في تصرفاتها فاذا تقرر هذا فتى حرم الله تعالى شيئا
 فقد نبهنا على مرتبة من المفسدة فهل يظن اذا ورد الامر به بعد ذلك ان
 مفسدته صارت مصلحة راجحة مع ان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف
 بل نعلم ان الامر به لمجرد الاباحة اما لحفة المفسدة بعد ان شدد الله تحريمها
 واما لشدة الحاجة اليه فاغتفرت مفسدته وذلك المسمى بالرخصة كما تقدم
 وبهذا يظهر لك ان ما حكاه المص عن طرد اصله فسوى بين ورود

الحظر اقتضى الوجوب عند
 الباجي ومتقدمي اصحاب
 مالك واصحاب الشافعي
 والامام فخر الدين خلافا
 لبعض اصحابنا واصحاب
 الشافعي في قولهم بالاباحة
 كقوله تعالى « واذا حللتكم
 فاصدادوا بعد قوله تعالى لا
 تقتلوا الصيد وانتم حرم
 لان الاصل استعمال الصيغة
 في مسماها » قال القاضي
 عبد الوهاب في الملخص
 الحظر قسمان تارة يرد معلقا

الامر بعد الحظر وورود النهي بعد الوجوب قد غفل عن هذا الاعتبار.
 واعلم ان هذا الخلاف كله في الامر بعد حظر مستأنف اما الامر بعد
 الحظر المسبوق بحكم ثابت للحظور ونسخه الحظر فالذي اختاره البلقيني
 انه لا خلاف في ارجاع الامر اياها الى ما كان عليه قبل الحظر ولذلك كان
 قوله تعالى فاذا انسأخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين مقتضيا وجوب
 القتال لانه الحكم السابق قبل الحظر في مدة الاشهر الحرم كذا ذكره عنه
 الشيخ حلوه في شرح جمع الجوامع وهو وجيه ويمكن ان يرتقي فناخذ
 من هذا ان ما اشتبه حكمه بعد نسخ الحظر ولم يعرف له حكم سابق
 نرداه الى حكم الاشياء التي لا نص فيها ولا قياس بان ثبت للضار التحريم
 وللنافع الحل وللصالح الرجعة الوجوب وقد يعضد هذا ما اشار له
 نقل القاضي عبد الوهاب في دلالة الامر بالكتابة على الاباحة كما سيأتي
 تقريره كقوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم الخ هذا ركنه
 المص من حديثين احدهما كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث
 فامسكوا ما بدا لكم خرج مسلم من طريق ابي سنان والثاني قول عائشة
 رضي الله عنها انه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم نهيت ان تؤكل لحوم
 الضحايا بعد ثلاث فقال انما نهيتكم من اجل الدافئة التي دفت فكلوا
 وادخروا وتصدقوا واوا مسلم. والدافئة بالدال المهملة القوم يسرون
 جماعة سيرا ليس بالشديد والقوم من البادية يردون المصر كما في النهاية
 والمعنيان يستلزم ثانيهما الاول والاشارة في الحديث الى ان اياتا من اهل
 البادية حضروا يوم الاضحى بالمدينة في عام جهد فامر النبي صلى الله
 عليه وسلم بعدم الادخار في لحوم الاضاحي الجاء لاهل المدينة ان يتصدقوا

بقاية او شرط او علة فاذا
 ورد الامر بعد زوال ما علق
 الحظر عليه افاد الاباحة
 عند جمهور اهل العلم كقوله
 عليه الصلاة والسلام كنت
 نهيتكم عن لحوم الاضاحي
 فوق ثلاث من اجل
 الدافئة فكلوا منها
 وادخروا وكا لاية المتقدمة

وكذلك فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض بعد قولنا تعالى وذرؤا البيع وتارة يرد غير معلل بعلة عارضة لا مما يقتضي بشرط فذهب مالك واصحابه انه الاباحة * ولذلك ﴿ ١٦٤ ﴾ احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انها

ذلك توسعة من الله على عباده وقال اكثر اهل الاصول انه يقتضي الوجوب وانه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب او ندب ان قلنا انه موضوع للندب او على الوقف ان قلنا بالوقف وحكي الامام فخر الدين ان الحظر اذا ورد بعد الامر هل يحمل على التحريم ام لا قولان. وتقرير هذا الفصل ان الوجود والعدم مستويان بالنسبة الى الفعل لانه يمكن وكل ممكن يشوي الوجوب والعدم بالنسبة اليه والامر يرجح جهة الوجود والنهي يرجح جهة العدم فالوجود والعدم بالنسبة الى الفعل ككفتي الميزان والامر والنهي يرجحان فاذا ورد الامر ابتداء ورد على استواء من الكفتين فيحصل به الرجحان في كفة الوجود واذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهي فيحصل في الكفة الاخرى فيحصل

باكثرها. وفي بعض النسخ كتبت الرافة بالراء المهملة وهو غير مروي وان كان معنالا صحيحا اي من اجل الرافة بالدين اصابهم الجهد. وهذا الحديث معلل بقوله من اجل الدافعة والآية المذكورة في الاصل من المغيا بغاية والمذكورة في الشرح من المشروط بشرط ﴿ قوله ﴾ ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انها ذلك توسعة الخ ﴿ احتجاج مشكل اذ لم يسبق حكم للكتابة بالحظر حتى يكون الامر بها بعد الاباحة فلعلم يشير الى ما ذكره ابن الفرس في احكام القرآن عن بعض المالكية انه احتج على اباحة الكتابة دون ندها بان القياس على اصول الشريعة يقتضي منعها لانها غرر فالاصل فيها الحظر فلما ورد الامر بها كان كالامر الوارد بعد حظر فيحمل على الاباحة قال ابن الفرس: وفي هذا القول ضعف آه واقول سواء كان ضعيفا ام قويا فقول مالك «انما ذلك توسعة» لا يحمل الاعلى الرخصة وهي تقتضي سبق الحظر ولا شك اننا ننظر الى ما يقتضيه القياس واصول الشريعة على اننا لا ضعف فيه لان حمل الامر الوارد بعد الحظر على الاباحة ليس ناشئا عن تاثير لفظ الحظر السابق فيه تضعيفا حتى يكون عدم سبق حظر ملفوظ به مخالفا له في الحكم بل هو كما قدمنا راجع الى ان الحظر يقتضي المفسدة وسواء في ذلك الحظر المستفاد من النص او من القياس واستقراء الشريعة كما اطلقوا اسم الرخصة على ما

التساوي فهذا هو الفرق بين حصول الامر ابتداء وبعد الحظر عند من فرق ومقتضى هذا الفرق ان يحمل النهي على الاباحة اذا ورد بعد الوجوب فمهم من طرد اصله في الفرق ومنهم من ترك الفرق وفرق بين الامر والنهي فقال ان النهي يعتمد المفسد والامر يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفسد اعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح فلذلك راعينا هذا الفرق في الامر وحملنا الامر على الاباحة والغينا المصلحة ولم نفعل

ذلك في النهي اهتما بما بدره المفاسد . ﴿ ١٦٥ ﴾ ولانا اذا قلنا يحمل النهي على التحريم اوجبه الترتك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل

واذا حملنا الامر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الاصل فهذان فرقان عظيمان بين الامر والنهي لمن خالف اصله في الامر اما من طرد اصله فلا يحتاج لهذين الفرقين ثم استقرأ النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق

(الفصل الثالث في عوارضه) مذهب الباغي والامام فخر الدين وجماعة من اصحابنا انهم اذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز لانه من لوازمه ومنع من ذلك بعض الشافعية وبعض اصحابنا الجواز يطلق بتفسيرين احدهما جواز الاقدام كيف كان حتى يندرج تحته الوجوب وغيره واثنيهما استواء الطرفين وهو المباح في اصطلاح المتأخرين والاول لا شك اني لازم للوجوب واثاني ضده فلا يكون لازما له وظاهر كلام العلماء انه يريدونه ووجه تقريره انا لجعلنا لازما من الامر والناسخ فالامر دل على جواز الاقدام والنسخ دل على جواز الاحجام فيحصل مجموع الجوازين من الامر والناسخ غير ان مجموع الجوازين تكون الدعوى هكذا اذا

كان اصله المانع وان لم يسبق نص يقتضي منعه نظرا لذلك ﴿ قوله ثم استقرأ النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق الخ ﴾ مامن نص الا وقد يرد عليه ان القرائن هي التي دلت على حكمه الخاص الذي يريد المحتج اثباته فالتحقيق ان وجه الاحتجاج في هاتين المسألتين هو النظر المستمد من مقاصد الشريعة كما قدمنا وكما يقرب منه قول المصنف « وتقرير هذا الفصل »

﴿ الفصل الثالث في عوارضه ﴾

اي في ذكر ما يطرأ عليه او على مقتضاه فان نسخ الوجوب وان لم يطرأ على الامر لكن على مقتضاه اذ الوجوب مستفاد من الامر ﴿ قوله اذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز الخ ﴾ الاستدلال على هاتين المسألتين نظير الاستدلال على ورود الامر بعد الحظر فان الواجب لما يتضمنه من المصلحة لا ينسخ الى حرمة . وبعض اصحابنا منهم القاضي عبد الوهاب كبعض الشافعية منعوا ذلك اي لم يسلخوا تعين الجواز وسند منعهم ان نسخ الوجوب هو رفعه وذلك صادق بالحرمة ولم يعينوا الحرمة ولهذا قال المصنف منعوا دون ان يقول خالفوا او عكسوا . نعم ان قولهم هنا يستلزم الحمل على الحرمة عند التردد احتياطا لانه لو فرض الندب والاباحة لم يكن في تركها ضير بخلاف فرض التحريم فان في فعله اثما . والجواب ان احتمال التحريم ضعيف لما تقدم من الدليل هنا وفي الفصل قبله واذا لم تتساو الاحتمالات ورجح بعضها على بعض فقد بطل التعارض فزال موجب الوقف والاحتياط وبهذا نجمع بين حديث

لا يتعين للاباحة بمعنى استواء الطرفين بل يقبل الندب وايضا فينبغي ان

نسخ بقي اما للاباحة او النذب من الامر وناسخه لا من الامر فقط وصورة هذه المسألة ان يريد الامر ثم يقول الامر رفعت الوجوب عنكم فقط لا يزيد على ذلك اما ان نسخ الامر بالتحريم ثبت التحريم قطعاً او قال رفعت جملة ما دل عليه الامر السابق من جواز وغيره ﴿١٦٦﴾ فانه لا يستدل به على الجواز

والمدرک في هذه المسألة مبني على حرفين * أحدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه والوجوب مركب من جواز الاقدام والمنع من الترك فاذا ارتفع احد الجزئين بقي الآخر وثانيهما ان الخصوص في الشيء قد يكون شرطاً كالطلاق المعلق فانه اخص من مطلق الطلاق ويلزم من انتفاء الخصوص الذي هو الشرط ان لا يثبت مطلق الطلاق لازماً للمعلق لان الخصوص ههنا شرط وقد لا يكون شرطاً كالناطق مع الحيوان لا يلزم من انتفاء الناطق انتفاء الحيوان فمن قال بالمعنى الاول قال انه يدل على الجواز ومن لاحظ الثاني قال الخصوص قد يكون شرطاً وقد لا يكون فاذا حصل الشك توقفنا (ويجوز ان يرد خبراً لا طلب فيه كقوله تعالى « قل من كان في الضلالة فليمدهم له الرحمن مداً » وان يرد الخبر بمعنى كقوله تعالى « والوالدات برضعن اولادهن حولين كاملين » وهو كثير) فائدة ورود الخبر

دع ما يربيك الى ما لا يربيك. وحديث وسكت عن اشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تسألوا عنها ﴿١﴾ قوله احدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه الخ ﴿٢﴾ اشتمل هذا المدرک على قياسين اما الاول فقد متالا مذکورتان وهو من الشكل الرابع لان قوله والوجوب مركب معنالا والوجوب دال على الامرين وهو مسلم واما القياس الثاني فهو من الشكل الاول وصغرا لا مطوية تقديرها النسخ رفع احد الجزوين وهذه الصغرى ممنوعة لان النسخ للوجوب رفع مسمالا وقد اعترف في القياس الاول ان مسمالا جواز الاقدام والمنع من الترك فاذا يكون النسخ رفعاً لها معابلاً شك وذلك يقتضي الحرمة لانها هي التي يصدق عليها عدم جواز الاقدام وعدم المنع من الترك فاذا يكون دليلاً لذلك البعض وظاهر كلام المصنف انه مدرک للفرقتين لان مسمالا مدرکاً لاصل المسألة وصرح بذلك في المدرک الثاني فتدبر

﴿ الفصل الرابع يجوز تكليف ما لا يطاق ﴾

لا غاية لها في المسألة في الاصول وانما هي مسألة كلامية جررها الالتزام في مقام المناظرة فان الاشعري رحمه الله لما نفى قدرة العبد على ايجاد افعاله اورد عليه المعتزلة ان ذلك يقتضي ان الله يقول افعل يا من لا فعل له وذلك ليس في طوقه فرأى الاشعري ان التزام ذلك اولى من هدم الاصل الذي قامت عليه الادلة وهم يقسمون المحال الى محال لذاته

بلفظ الامر ان الامر شانه ان يكون مما فيه داعية للامر. والخبر ليس كذلك فاذا عبر بلفظ الامر اشعر بالداعية فيكون ثبوت صدقه اقرب. وفائدة التعبير عن الامر بلفظ الخبر ان الخبر يستلزم ثبوت محبرة ووقوعه بخلاف الامر فان عبر عن الامر بلفظ الخبر كان أكد في اقتضاء الوقوع حتى كانه واقع ولذلك اختير للدعاء لفظ الخبر تفصيلاً بالوقوع (الفصل الرابع) يجوز

تكليف ما لا يطاق * خلافا للمعتزلة والغزالي وان كان لم يقع في الشرع خلافا للامام فخر الدين . لنا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فسؤال رفعه يدل على جواز وقوله تعالى لا يكاف الله نفسا الاوسعها يدل على عدم وقوعه وههنا دقيقتا وهي ان ما لا يطاق قد يكون عاديا فقط كالطيران في الهواء . او عقليا فقط كإيمان الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن . او عاديا وعقليا معا كالجمع بين الضدين والاول والثالث هما المراد ان ههنا دون (ثاني) وافقنا المعتزلة على ان الله تعالى بكل شيء عليم ﴿ ١٦٧ ﴾ وانما يعلم ان خلاف المعلوم محال فهو يعلم ان الكافر يكفر وان صدور الايمان منه محال ومع ذلك كله فقد كلفه بالايمان فقد كلفه بما يتعذر وقوعه عقلا وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة . فتكليف ما لا يطاق عقلا قالت به المعتزلة وانما الخلاف فيما لا يطاق عادة كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد والطيران في الهواء تحييدهم العادة والعقل يجوز ايمان الكافر العقل بحيله واذا سئل اهل العادة عنه جوزوه فهو عقلي فقط . ووجه الاستدلال بالآية ان الدعاء بتمتدح الوقوع حرام فلا يجوز اللهم اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الممتنع عقلا وشرعا فلما سألوا رفعه وذكر الله تعالى ذلك في سياق المدح لهم

ومحال اغيره والخلاف في الاول لا في الثاني والمص هنا فرق بين المحال العقلي والمحال العادي والمركب منهما فجعل الخلاف في الثاني والثالث دون الاول وهو اصطلاح لم يسبق اليه احد ممن رأينا واراد بالمحال في العقل فقط ما هو جائز في العادة وانما كانت احوالهم لدليل عقلي وبعد الاتفاق على عدم وقوعه فلا طائل تحت التطويل في الادلة * قوله خلافا للمعتزلة والغزالي الخ * وامام الحرمين وابي حامد الاسفرائيني والتلمساني وابن دقيق العيد

❦ الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه ❦

اي في بيان ما ظن انه من مقتضى الامر وليس منه او ما قد يتوهم انه كذلك * قوله لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد الخ * يرجحه قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر فلو كان الامر في لسان العرب يقتضي القضاء عند الاختلال لما وقع التنبيه على استبدال ايام آخر للهريض والمسافر هذا اذا نظرنا الى صيغة الامر . واما ان رجعنا الى الحكمة من العبادات فقد بينا ضابط

دل على انهم لم يعصوا بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب . وأما قول الامام انه واقع فاعتمد في ذلك على ان جميع التكليف اما معلومة الوجود فتكون واجبة الوقوع او معلومة العدم فتكون ممتنعة الوقوع والتكليف بالواجب الوقوع او الممتنع الوقوع . فتكليف بما لا يطاق وهذا انه يقتضي وقوع تكليف ما لا يطاق عقلا لاعادة فان امتناع خلاف المعلوم انما هو عقلي والنزاع ليس فيما بل في المحال العادي فقط فلا يحصل مطلوب الامام (الفصل الخامس) فيما ليس من مقتضاه * لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد خلافا لابي بكر الرازي) هذه المسألة مبنية على قاعدتين القاعدة الاولى ان الامر بالمركب امر باجزائه

القاعدة الثانية ان الامر بالفعل في وقت معين لا يكون الا لمصلحة تختص بذلك الوقت والا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الاوقات ترجيحاً من غير مرجح فنلاحظ القاعدة الاولى قال الامر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الامر بشيئين بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت فهو امر بمركب فاذا تعذر احد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو ﴿ ١٦٨ ﴾ الفعل فوقع في اي وقت شاء فيكون

القضاء بالامر الاول ومن لاحظ القاعدة الثانية قال ان القاعدة مثلاً اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة وما دلنا دليل على مساواة غيرها من الاوقات لها بل الظاهر عدم المساواة والا لما اختصت بوجوب الفعل فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة فاذا دل الدليل على وجوب القضاء علمنا ان الوقت الثاني يقارب الاول في مصلحة الفعل واذا لم يدل دليل فلا فهذا هو مدرك هذه المسئلة. وهذا اذا كان الوقت معيناً فان كان وظيفة العمر فقد تقدم انه لا قضاء فيما وان الخلاف فيما هو على الفور في باب ان الامر للفور (واذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون متعلقاً بشيء من جزئياتها لان الدال على الاخص اذا غير دال على الاخص) اذا قلنا في الدار جسم لا يدل على انه حيوان لان الجسم اعم او في الدار حيوان لا يدل

ما يقتضي وما لا يقتضي باعتبار ذلك في الفصل الرابع عشر من الباب الاول فارجع اليه وما نسب المص الى ابي بكر الرازي من الحنفية هو مذهب جمهورهم كما في صدر الشريعة وابو بكر الرازي هو احمد بن محمد بن علي الجصاص الحنفي الرازي ولد سنة ٣٠٥ وتوفي سنة ٣٧٠ له احكام القرآن ﴿ قوله ولا تشترط بمقارنته للمامور بما بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث الخ ﴾ اي لا يشترط في تحقق الامرية اي كونه امراً بمقارنته فقوله والحاصل قبل ذلك اعلام اي تعلق اعلام لا انه اعلام غير امر بدليل قوله ولا تشترط بمقارنته وسيأتي بيانه عند كلام القاضي عبد الوهاب. وهذه مسالة كلامية التزمها الشيخ ابو الحسن الاشعري بعد ان اثبت الكلام النفسي وقسمه الى انواع فالزم المعتزلة ان يوجد امر بلا مامور وذلك محال فالتزم ذلك وبين انه متعلق بالمأمور تعلقاً معنوياً معلقاً على وجوده المعلوم لله تعالى فنقلها اهل الوصول الى هذا العلم لانهم فرعوا عنها ما ياتي. وحاصل هذا المبحث الذي ذكره المصنف يشتمل على ثلاث مسائل مبنية على تعلق الامر في الازل بالشخص الحادث. المسألة الاولى في كيفية تعلق الامر في الازل بالمأمور. والمسألة الثانية في مقتضى التعلق. والمسألة الثالثة في وقته. فاما المسألة الاولى وهي كيفية تعلق الامر في الازل بالمأمور فقد

على انما انسان لا يدل على انه زيد ولهذه القاعدة قائم ان الوكيل بالبيع لا يملك البيع بضمن المثل دون الجنس الا بالعادة لا باللفظ فاذا قال له بيع ساعتني حمل على ثمن المثل بدلالة العادة لان البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوي والغبن ﴿ ولا يشترط مقارنته للمأمور بما بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث خلافاً لسائر الفرق ﴾ لم يقل بالكلام النفسي لان نحن فلذلك تصور على مذهبنا تعلقه في الازل فالكلام النفسي ازلي ومنه الامر والنهي وجميع الاحكام فحرم الله في الازل المرأة

اتفق الاشاعرة على ان الامر متعلق في الازل بالامور المعدوم حينئذ
تعلقا معنويا وان له تعلقا آخر تنجيزيا حادثا عند بلوغه الينا ونزوله
ويسمى الاول بالتعلق المعنوي وهو صلوحه . وهذا خارج عن
غرض الاصولي وانما ذكرت هنا لانها اصل المسألتين بعدها . واما المسألة
الثانية فهي كيفية التعلق التنجيزي فهو عند الاشاعرة تعلقان تعلق الزام
بالمخاطب المكلف بالحكم المستجمع لشرائط التكليف بعد دخول
وقت التكليف ، وتعلق اعلام لمن سيأتي بعد ممن يراد شمول الحكم له او
لمن لم يستجمع الشرائط او للمستجمع قبل دخول وقت التكليف . وهذان
التعلقان تنجيزيان وهي متفرعة عن تعلق الامر بالمعدوم لان التعلق
الاعلامي يشتمل في احد احواله الثلاثة على تعلق بالمعدوم الا ان لهاته
المسألة فيما ارى نفعا في علم اصول الفقه فهي به اعلق من الاخرى السابقة
لان بهاته المسألة تبين كيفية تعلق الاوامر بالمكلفين مع تجديدهم جيلا
بعد جيل وكيفية تعلقهم بالرجوع دين قبل حصول الاسباب او عند انتفاء
الشروط مثلا فالتعلق الاعلامي هو الذي يدفع الحيرة في هذا المقام ومعناه
يؤول الى تنبيه الشخص بان سيصير مكلفا في حالة او وقت ياتي . واما
المسألة الثالثة وهي وقت تعلقه فقد اختلف فيها الاشاعرة فقال الشيخ
والجمهور وكافة المعتزلة هو متعلق بالفعل قبل المباشرة والتكليف واقع
قبل الاستطاعة عند كما قال الغزالي سواء في ذلك الاعلام والالزام ، اما
الاعلامي فظاهر واما الالزامي فالتفادي من لزوم انتفاء العصيان عند ترك
المباشرة فتكون المباشرة نفسها مأمورا بها لانها وسيلة للمأمور به وتفاضوا
عن الزام اورده المعتزلة بان المكلف مأمور بما ليس من فعله لان جوابه

على زيد على تقدير وجوده
ووجود اسباب التحريم
وشرائطه وانتفاء موانعه
فاذا وجدت هذه كلها فقد
وجد التقدير الذي تعلق
الحكم بالشخص فيه
وكذلك احلها الله تعالى

هو الجواب عن اصل مسألة قدرة العبد وهو الرجوع الى ان الله لا يسأل عما يفعل على رأي الجمهور والى اثبات جواز التكليف بما لا يطاق وقد جعل الغزالي هاتين المسألتين احد سببين للقول بجواز التكليف بالمحال. وذهب فريق من الاشاعرة الى ان تعاق الامر بالفعل يكون عند المباشرة المعبر عنها عندهم ايضا بالاستطاعة واليه مال المصنف تبعاً للامام وكثير من المتأخرين لانها انسب بقواعد الاشعري في الكسب ولان التزامه كون التكليف قبل الاستطاعة لا يخلو من مخالفة لاصوله وجعلوا الحاصل قبل ذلك اعلماً واجابوا عن الزام عدم تحقق العصيان بان العصيان نشأ من التباس بالكف عن الفعل وهو اي الكف منهى عنه لان الامر بالفعل نهى عن ضده وهو كلام لا طائل تحته وان زعمه البعض تحقيقاً لانه على صورة التحقيق في ايراد عدة نقوض واجوبة عنها ولكن بما لا يتم اذ الامر الازامي الذي حاولوا التفصي من فرض عدم امتثاله هو الذي اقتضى النهي عن ضد المأمور به وكلاهما لا يحصل الا عند المباشرة ولذلك قال التفازاني ان هذا القول مشكل واوشك المص ان يعترف بعدم جدوا الا اذا قال « ومقصودنا بهذا بيان صفة التعاق » كما سيأتي بيان كلامه . اما المعتزلة فانهم اثبتوا قدرة كاملة للعبد على افعاله فامسألة عندهم هينة لان التكليف عندهم خطاب للعبد بان يفعل ما هو قادر على تحصيله فان لم يمثل كان عاصياً . اذا تقرر هذا يظهر ان المص مزج المسألتين الثانية والثالثة فصيرهما مسألة واحدة اذ جعل الحاصل قبل المباشرة او المباشرة اعلماً فجعل الاعلامي من الازل الى وقت المباشرة وحينئذ يتبدى الازامي فيصدق الاعلامي على التعاق المعنوي الذي هو قبل وجود المسكف

بتقدير فالحكم كلام الله تعالى القديم وتعلقه قديم ايضا فان الذي يحيل وجود علم بغير معلوم يحيل وجود امر بلا مأمور ونهي بغير منهى واباحة بغير مباح متقرر في العلم لا في الوجود الخارجي لان التعاق نسبة والنسبة يشترط فيها تقدير طرفيها لا وجود طرفيها كالعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلاً بل

ويكون اعم منه. والتحقيق خلاف ذلك لانه لو سمي التعلق المعنوي اعلاما لورد عليه ماورد على اصل تقسيم الكلام في الازل الى امر وغيره اذ لا فرق بين امر بلا مامور أو اعلام بلا معلم فيلزم في الجواب اثبات اعلام بالاعلام ويتسلسل وهم قد جعلوا الاعلام من التعلق التنجيزي فلا يمكن ان يصدق على مقابله المعنوي بحال ولعل المص رأى التسوية بينهما من اجل انه رأى الغاية من عدم وجود احد في العالم صالح للخطاب ومن عدم وجود البعض المراد دخوله غاية واحدة وهما سواء بالنسبة لغير الموجود وماذا يفيد وجود غيره ولكن هذا لو سلمت صحته وموافقته لاصول الاشعري التي بنيت عليها المسألة فهو ينافي التقسيم الذي ذكرناه وتبعهم المص فما كان من حقه ان يتبعهم فيه ثم ياتي بما ينافيه على ان وجود فريق ممن يصح خطابهم يكفي لايجاد التعلق التنجيزي الامر الذي جعل الاعلامي نوعا منه والدين ياتون بعدهم كأنهم صورة الفريق الماضي لانهم خلفهم نظير ما قيل في قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم اي خلقنا اباكم آدم فكان خلق الاصل خلقا خلفه قال الغزالي «نحن الآن بطاعتنا ممثلون امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا فلم يكن وجود الامر شرطا لكون المامور مطيعا ولا وجود المامور شرطا لكون الامر آمرا» فما ذكره القوم في غاية المناسبة ولا ينبغي الخروج عن تحقيقهم فيه قوله لان كلام الله تعالى قديم الخ تعليل لقوله بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث وقوله والامر بالشيء حاله عدمه محال تعليل لقوله ولكنه لا يصير مامورا الا عند الملائكة لان الكلامين متصلان في المتن وفصل بينهما الشرح قوله في زمن ليس فيه عدمه الخ دليل سفسطائي

التقدير لا بد منه فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص وبها قديمان وانما الحادث المتعلق فقط (ولكنه لا يصير مامورا الاحالة الملائكة خلافا للمعتزلة والحاصل قبل ذلك اعلام بانه سيصير مامورا لان كلام الله تعالى قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق والامر بالشيء حالة عدمه محال للجمع بين التقيضين وحالة ايقاعه محال لتحصيل الحاصل فتعين زمن (الحادث) هذه المسئلة لعلها اغضت مسئلة في اصول الفقه والعبارات فيها عسرة التفهم وسر البحث فيها ان الالفاظ اللغوية انما وضعت لطلب ما هو ممكن من المامور فتعين ان الامر انما طلب من المامور الفعل في زمن ليس فيه عدمه لانه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال فاذن لم يطلب منه الفعل الا في زمان ليس فيه عدمه وكل

زمان ليس فيه عدم الفعل فيه وجوده قطعاً لان الوجود والعدم ﴿ ١٧٢ ﴾ لا يمكن ارتفاعهما معا وزمن وجود

الفعل هو زمن الملازمة وذلك هو المطلوب * ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملازمة شرط في التعلق والا لتعذرت حقيقة العصيان ولا يوجد عاص ابداً لانه يقول الملازمة شرط لكوني مامورا وانا لم ألبس فشرط الامر مفقود فليست مامورا فلا أكون عاصيا بالترك فحيث لا يتعين ان لا تكون الملازمة شرطا في تعلق الامر بالمكلف بل صفة تعلق بذلك فقط اي ما تعلق لما تعلق الا بايقاع الفعل في زمان ليس فيه عدمه * وهو عاص اذا ترك لانه امر ان يعمر زمانا مستقبلا بالفعل بدلا عن عدمه فلم يفعل فمعنى قولنا انه انما يصير مامورا حاله الملازمة ان تلك الحالة هي التي تعلق بها الامر وتعلقه متقدم عليها بالفعل فيها. والمعتزلة يقولون لا ينبغي ان يكون هذا صفة التعلق لانها لو تعلق بايقاع الفعل في زمن الحدوث لتعلق بتحصيل الحاصل فان زمن الحدوث زمن وجود لانه اول ازمة الوجود واول ازمة الوجود وجود وطلب الوجود حالة الوجود طلب تحصيل

لان الجمع بين النقيضين انما يظهر لو طلب من المخاطب ايقاع الفعل وعدمه في زمن واحد اعني الزمن الذي يقع فيه المأمور به والمخالف انما يتكلم على الزمن الذي يقع فيه الامر فاذا كان الزمن الواقع فيه الامر مشغولا بعدم المأمور به وكان الزمن الذي يقع فيه المأمور به مشغولا بوجود المأمور به اختلف الزمان وانفكت جهة التناقض فلا استحالة كما يظهر بالتأمل * قوله ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملازمة شرط الخ * اي المقصود شرح حقيقة معنى التعلق الالزامي. ويرد عليه ان المباشرة سواء كانت شرطا او لم تكن لا يتحقق العصيان الا معها لتوقف الالزام على وجودها فان اجاب بان التعلق الالزامي لا اثر له في التكليف بل محل التكليف هو الاعلامي قلنا فهو اذاً لا فائدة في اثباته مع عدم ترتب الآثار عليه الا ان يفسر بانه تعلق الزام بالاتمام فهو مبدأ وجوب الاستمرار * قوله وهو عاص اذا ترك لان امر ان يعمر زمانا مستقبلا الخ * هذا الكلام لا يلاقي مذهب من يرى ان تعلق الامر بالفعل عند وهو المباشرة الذي درج عليه المص فيما تقدم فكانه نقض غزله هنا اذ جعل المأمور بالفعل مامورا بتعمير زمن مستقبل بايقاع الفعل وهذا عين مذهب من قال ان تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة فتأمل * قوله ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة عدم يلزم منه اجتماع النقيضين الخ * اختزل هذا الجواب من اجوبة الاشاعرة في نفي قدرة العبد على ايجاد فعله وهو لا يطابق ما هنا لان الكلام في تعلق امر بمأمور به فاذا كان التعلق عند عدمه لم يلزم شيء وهو الشأن اذ الانشآت كلها للمستقبل كما هو مقرر في النحو والاصول الا

الحاصل فتعين ان يكون متعلقا بما قبل زمن الوجود وهو زمان عدم * ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة عدم يلزم منه اجتماع النقيضين واما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملازمة تحصيل الحاصل فليس كذلك

صبيغ العقود بخلاف تعلق القدرة بالمقدور فاذا لم يوجد معها لم تؤثر
 قوله لان تحصيل الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان الخ
 قد قرر المص اعتراض المعتزلة بما لا يلاقي هذا الجواب لانهم
 اوردوا لزوم تحصيل الحاصل على تعلق الامر باول ازمنة الوجود
 حتى فيما لو كان الفعل يتقضى شيئا فشيئا ولا شك ان ذلك الجزء مامور
 به لانه جزء المامور به فيكون مامورا به عند ايجاده وهو تحصيل
 حاصل اما شرط تعدد الزمان لتحصيل الحاصل فسلم ولكن تعلق الامر
 باول آونة المباشرة ان كان قبلها فهو ما نفاه هذا الفريق من الاشاعرة
 الذين فيهم المص وان كان عند الشروع اي المباشرة فهو تحصيل الحاصل
 بلا شك سواء نظر الى جملة الفعل ام الى كل جزء من اجزائه وان حصل معا
 وهو الذي يشير له المص في المتن امتنع تأثير احدهما في الآخر لاستحالة
 الدور وهذا لا مناص عنه وهو بعينه يفرض في استمرار التعاقب من كل
 آن من تلك الآونة ويفرض ذلك في كل جزء من اجزاء الفعل مقارن لان
 من آونة ايجاده ان كان الفعل مما يتقضى شيئا فشيئا اما ما يحصل دفعة
 واحدة كالايمان وطلاق من اسام عن زوجة هي اخته من الرضاع وصبيغ
 العقود الصادرة عن امر بايقاعها فتحصيل الحاصل فيها اظهر. وجواب المص عنه
 سفسطية لان المؤثر لا يؤثر في فعله حالته حدوثه بل قبلها بقليل على ان
 الكلام في تعلق الامر لافي تعلق القدرة بالمنظر به وتعلق القدرة امكن
 للتضييق فيه لان اثره يحصل عقبه بدون تجزئة بخلاف تعلق الامر فلا
 بد له من زمن التلقي والاستعداد وارادة الامتثال وهذه التعسفات كافية
 في ترجيح قول الاشعري رحمه الله. والجمهور ان تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة

لان تحصيل الحاصل يشترط
 فيه تعدد الزمان بان يكون
 الوجود حصل في زمان وقيل
 له بعد ذلك افعل ذلك الفعل
 الذي وقع في الزمان الاول
 بعينه فهذا تحصيل الحاصل اما
 مع اتحاد الزمان فلا لان كل
 مؤثر انما يؤثر في فعله حالة
 حدوثه ولا يمكن ان
 يكتب احد كتابا الا في
 الزمن الذي يكتبه فيه ولا
 يبني دارا الا في الزمن الذي
 يقع البناء فيه فزمن الحدوث
 هو زمن التأثيرات فلو منع
 التأثير لم يبق تأثير ففساد
 الغلط حينئذ هو الغفلة عن
 شرط تحصيل الحاصل وهو
 تعدد الزمان اما مع اتحاد
 فلا فهذا ماخذ البحث في
 هذه المسئلة بين الفريقين.
 ويتفرع عليه ان عند المعتزلة
 ينقطع تعلق الامر بالدخول
 في الملابس لان انتفاء العدم الذي
 هو زمن التعلق وعندنا يبقى
 التعلق حتى تفرغ الملابس
 فبانقراض من الملابس ينقطع
 التعلق اجماعا وفي زمن
 الملابس قولان: عندنا التعلق
 موجود وعند المعتزلة لا
 وقبل الملابس قولان التعلق
 حاصل عند المعتزلة وعندنا
 لا. واما كون المتقدم قبل
 ذلك اعلاما او اما فلم يقل
 الاسام فخر الدين الا ان
 اعلام معناه بانه مامور حالة

والملازمة وهو امر بعينه في زمن الملازمة وقال القاضي عبد الوهاب في المباحث اختلف الناس هل هو امر على الحقيقة ام اعلام فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن اما المتقدم فاعلام. وقال الباقر هو امر واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الاوقات بعد اتفاقهم مع اصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به الامور السماع والفهم. فمنهم من قال لا يجوز تقدم الامر على الامور بازمنة كثيرة بل بوقت واحد الا لمصلحة. والذي اختاره القاضي ابو بكر رحمه الله انما يجب تقدمه بوقتين وقت السماع ووقت الفهم والعلم بالمراد. والتكليف يقع في الزمن الثالث لان ايقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال قال فيها اربعة مطالب. احدها وجوب تقدم الامر على وقت الامور به والثاني ان تقدمه لا يخرج عنه كونه امرا وان كان اعلاما وانذارا والثالث في وجوب تعلق الامر بالفعل حاله ايجادا والرابع في مقدار ما يتقدم الامر به على الفعل من الاوقات وقد اجمع المسلمون على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تناولنا وهي متقدمة

ومظاهرة لسبب تفرقهم بين تعلق القدرة بالمقدور وتعلق الامر بالامور فالكسب عندهم لا يتعلق الا عند المباشرة بخلاف الامر. وانما يصلح ان يكون هذا جوابا عن قول امام الحرمين والغزالي بانقطاع توجه الامر للامور عند المباشرة للفعل والا لزم تحصيل الحاصل بايجاد الموجود وكذلك صنع التفاتاني اذ اجاب بعين ما ذكره المصنف به كلام امام الحرمين. هذا والظاهر ان المصنف توهم من تحصيل الحاصل هنا تحصيل الحاصل الذي هو من جملة المحالات وليس كذلك اذ لا ينطبق على ما هنا بل المراد من تحصيل الحاصل ان الامر يكون عبثا اذ المراد من الامر الامتثال او الابتلاء وكلاهما حاصل على تقدير المباشرة والملازمة فالامر به حينئذ عبث وعليه فالجواب ينبغي ان يكون ببيان حكمة ما او بمنع التزام الحكمة بل الله يفعل ما يشاء. قوله فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن الخ اي المقارن لوجود المكلف والوقت المطلوب وحاصل كلام القاضي عبد الوهاب ان الامر السابق على وجود المكلف هل يسمى امرا ام يسمى اعلاما فقط وهذا الكلام خارج عن مسالة كون التعلق قبل المباشرة او بعدها كما يتبين من قوله آخر كلامه « وقد اجمع المسلمون الخ » وقوله القول بالاعلام باطل لا يريد به بطلان ثبوت التعلق الاعلامي بل انما يريد بطلان سلب الامر به عنه واعتباره اعلاما فقط بدليل قوله ولانه لا يحتاج لامر آخر فقوله المصنف في المتن والحاصل قبل ذلك اعلام يريد انه تعلق اعلام بدليل قوله قبل « ولا تشترط مقارنته للامور به » اي لا تشترط في كونه امرا وبدليل كونه اخذ كلامه من كلام القاضي عبد الوهاب المقتضي ابطال كونه اعلاما مجردا عن

علينا وانها اوامر فالقول بالاعلام باطل ولانه لا يحتاج لامر آخر بعده ولو كانت اعلاما بانها سيصير مأمورا
لاحتجنا لامر آخر حالتها الملبسة وليس كذلك (* والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الا ان
ينص الامر على ذلك كقوله عليه (١٧٥) الصلاة والسلام مروى بالصلاة لسبع واضر بوجهه عليها لعشر)

من امر غيره ان يأمر
شخصا آخر فهم وكن امر
زيدا ان يصيح على الدابة
فانه لا يصدق عليه انه امر
الدابة كذلك قوله عليه
الصلاة والسلام مروى بالصلاة
لسبع ليس أمرا للصبيان
بل انما فهمنا أمر الصبيان
بالمندوبات لقوله عليه الصلاة
والسلام في حديث الحثعمية
لما قالت « يا رسول الله ألهذا
حجج قال نعم ولك اجر » ومن
الناس من طرد القاعدة وقال
أمر الصبي بالصلاة لا يحصل
له فيها اجر بل أمره بذلك
على سبيل الاستصلاح
كاستصلاح البهائم عن النفار
والشاس لان لها اجورا
ومتى علم ان الأمر
قصد بذلك الأمر التبليغ
كان ذلك أمرا لثالث
كما قال عليه الصلاة والسلام
لعمر بن الخطاب رضي الله
عنه في حق ابنه عبد الله لما
طلق امرأته في الحيض مرة
فليراجعها حتى تطهر ثم
تحيض ثم تطهر فذلك العدة
التي أمر الله تعالى ان تطلق
لها النساء ومقتضى هذه

الامرية (* قوله والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الخ) هكذا
فرض هاتما المسألة الغزالي في المستصفى وغيره مثلاً حكى المص اي ان
الامر لاحد بان يأمر غيره بالشيء لا يعد امرا لذلك الغير وكأنها مسألة
لا طائل تحتها في الاصول اذ لا شبهة في ان الاوامر الشرعية على لسان
رسول الله صلى الله عليه وسلم او امر لنا فاذا عصيناها فقد عصينا الله تعالى
فكيف يقول الجمهور ان الامر بالامر لا يعد امرا مع شيوع التعبير بطاعة
الله وعصيانها في الشرع . نعم بنوا عليها مسألة ثبوت الاجر للصبيان على
الصلاة مع ان الخطاب توجه لاوليائهم ولهذا كان مذهب المالكية ان
الامر بالامر امر كما حكاه عنهم البناني في حواشي المحلى والمص جعل
وجوب امتثال من ارسله النبي صلى الله عليه وسلم بأمر للقرينة الدالة
على انه تبليغ اجماعا اللهم الا ان يكون المراد منها غير الاوامر الشرعية
لان العصيان قد يتفاوت كما في عصيان امر قضاء النبي صلى الله عليه وسلم
ممن لم يعلم انهم امروا بتبليغ ما بلغوا . وليتهم فرضوا هاتما المسألة بوجه
آخر وهو هل الامر بالامر بالشيء امر للمامار بالامر بذلك الشيء ليظهر
اثرها في ان الاصل شمول الاوامر الشرعية النبي صلى الله عليه وسلم
حتى يدل دليل على التخصيص

القاعدة ان ابن عمر رضي الله عنهما لا يجب عليهما المراجعة لان الامر بالامر لا يكون امرا لكن علم من
الشرعية ان كل من امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأمر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على
سبيل التبليغ صار الثالث مأمورا اجماعا (* وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضي ابي بكر والامام خلافا
لغزالي لقوله تعالى ويعفو عن كثير) هذه المسئلة نقلتها ههنا واختصرتها كما وقعت في المبحرول وليست المسئلة على هذه

الصورة في اصول الفقه ولا اوجب الله تعالى علينا شيئا وجب ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والندب اشتركا في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب الا باستحقاق الذم او العقاب فاذا اسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة والحق ما قاله القاضي فانا اذا دعونا وقتنا: اللهم توفنا مسلمين فانا نجد انفسنا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة في تركه واذا قلنا: اللهم اعطني عشرة آلاف دينار فاني اجد رخصة في انها لو كانت خمسة لم أنال ذلك فالطلب ههنا غير جازم بخلاف الاول فقد تصورنا الطلب منا في حق الله تعالى جازما وغير جازم مع استحالة استحقاق الذم ونحوه فاذا تصورنا الطلب الجازم بدون استحقاق الذم صح ما قاله القاضي والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب بل الغزالي وكل منتم الى شريعة الاسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة اما عدم الغفران مطلقا فلم يقل به احد

الفصل السادس في متعلقه
يقالوا جيب الموسع وهوان يكون زمان الفعل يسع اكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغنيا بالعمر وقد يكون محدودا كاقوات الصلوات

الفصل السادس في متعلقه

سواء كان مفعوله الاول او مفعوله الثاني وهو المأمور به او المفعول فيما فباعتبار الاول ينقسم الى عين وكفاية وباعتبار الثاني الى واحد ومتعدد مخير ومرتب وباعتبار الثالث الى مضيق وموسع فالواجب الموسع الخ اعلم ان الافعال من حيث هي تستلزم وقتا لايقاعها الا ان الاوقات قد تستوي في نظر الشرع كاقوات الصدقات المندوبة والنوافل غير المكتوبة وقد تتعين بلا نص من الشرع لتعين حصول المقصود منها في وقت اذا فات المطالب كاتخاذ الغريق وحماية الجامعة ودفن الميت واطعام الجائع فكما تاخذ من الوقت ما تحصل فيه وما لا يفوت بعدا المطلوب منها وهذا كله موكل الى افهام المكلفين. وقد يتعلق مقصد الشريعة بايقاع المأمور به في وقت دون آخر ولا يكون ذلك الوقت بديها علمي للمكلف فهذه الافعال الموقته اما ان يكون وقتها بمقدارها او بمقدار وسائلها كصوم رمضان وصلاة المغرب عند من يراها ضيقة وهو قول مشهور في مذهب مالك رحمه الله ويسمى هذا القسم بالواجب المضيق والحنفية يسمون وقته المعيار. واما ان يكون وقتها اوسع منها كاقوات الصلوات غير المغرب وكاشهر الحج بالنسبة لايقاع الاحرام فيها ويسمى الواجب الموسع والحنفية يسمون وقتها الظرف فاما المضيق فلا شبهة في ان ايقاعه بعد وقته قضاء واما الموسع فايقاعه اول الوقت وآخره ووسطه سواء كل ذلك اداء هذا قول الجمهور ونقله عياض عن مذهب مالك رحمه الله ومن الشافعية من سمي الواقع آخر الوقت قضاء يسد مسد الاداء ومن

وهذا يعزى للشافعية منعه بناء على تعلق الوجوب بأول الوقت والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب بآخر الوقت والواقع قبله نقل يسد مسد الواجب ولا كرخي منعه بناء على ان الواقع من الفعل موقوف فان كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض والا فهو نقل ومذهبنا جواز مطلقا والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلا جرم صح اول الوقت لوجود المشترك ولم ياتر بالتأخير لبقاء المشترك في آخره وياتر اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب فلا يرد علينا مخالفة قاعدة البتة بخلاف غيرنا من انكر الواجب الموسع على الاطلاق رأى ان التوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محال وهؤلاء خمس فرق لها خمسة اقوال. الاول انه متعلق بأول الوقت لان الزوال مثلا سبب لوجوب الظهور والاصل ترتب المسببات على اسبابها والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب غير انه منقول في عدة كثيرة من كتب

الحنفية من سمى الواقع اول الوقت تعجيلا يسد مسد الاداء او نفلا ينوب مناب الفرض وكل ذلك اصطلاح في مسمى الاداء والقضاء او استعارة ولا مشاحة فيهما. والتحقيق من اقوال علماء المذاهب كلها ان الوقت كله ظرف للفعل وانما زاد الحنفية فقالوا: ان الوقت قد يكون ايضا سببا كالوقوات الصلوات فيها هنا يحدث تناف بين الظرفية والسببية لانه اذا قدر كل الوقت سببا لزم ان لا يصح فعل العبادة فيه لان سببيته لا تتقرر حتى يتم الوقت والا كان جزء سبب وبالاولى ان كان السبب هو آخره فان قدر اوله هو السبب لزم عدم الوجوب لمن صار اهلا في آخر الوقت وهو الذي كملت فيه شروط الخطاب كما غمى عليه يفيق. والحائض تظهر. فبذلك تلخصوا فقالوا: ان السبب هو الآن المتصل به الاداء اي الجزء الملبهم من اجزاء الوقت فكل جزء منه صالح للسببية ولكن تقرر السببية بالفعل موقوف على اتصال الاداء كما حققه في التلويح فما حكا المص وابن الحاجب عنهم من كون الوقت للفعل هو الآخر وما قبله نقل سد مسد الفرض غير موجود في كتبهم ولعله قواء للبعض منهم وكيف يصح ان يجزىء نقل عن فرض اما قول الكرخي فهو تقييد لما حكا المص عن الحنفية

ترجمة الكرخي

والكرخي هو عبد الله بن الحسن بن ذهلم الكرخي منسوب «لكرخ جدان» بفتح الكاف وسكون الراء وضم الجيم وتشديد الدال بليدة في منتهى العراق ولد سنة ٢٦٠ ستين ومائتين وسكن بغداد وتفقه في مذهب الامام ابي حنيفة رحمه الله وحدث عن القاضي اسماعيل بن اسحاق المالكي

الاصول . ويرد على هذا المذهب ان الاذن في تقويت الاداء لفعل القضاء لغير عذر غير معلوم في الشريعة وقد اجمعت الامة على جواز التأخير في الصلوات وجواز التعجيل اما الاذن في تقويت الاداء لفعل القضاء لعذر فمعهود كنفوت الاداء في حق المسافر ويصوم قضاء فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثاني ان الوجوب متعلق بآخر الوقت قاله الحنفية لان انتفاء خاصية الشيء يقتضي انتفاء وثبوت خاصية الشيء تقتضي ثبوتها وخاصية الوجوب الاثر على تقدير الترك ولم نجد هذا الا آخر الوقت فيكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت ووجدنا هذه الخاصية منتفية اول الوقت ووسطها فوجب انتفاء الوجوب من اول الوقت ووسطه ويرد عليهم انه اذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم واجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الاصل والقواعد فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثالث قاله الكرخي من الحنفية انه موقوف فان كان الفاعل آخر الوقت مكلفا بوقت الفعل المتقدم واجب فما اجزأ عن الواجب الا واجب فهذا هو الموجب للموقوف ويرد عليه ان صلاة تقع في الوجود لا توصف بكونها فرضا ولا نفلا خلاف القواعد . القول الرابع ان زمن الوجوب هو زمن الايقاع اي وقت كان لا يتعداه حذرا من الاشكالات المتقدمة ويرد عليهم ان الوجوب وصفته ومتعلقه لا بد ان تتقدم الفعل فلا بد من تعيين الوقت قبل الفعل اما متعلق اوصفة ثبتت مع الفعل فغير معهود في الشريعة ، القول الخامس ان ايقاع الفعل قبل آخر الوقت نقل يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت فلم يجزئ عن الواجب غير الواجب بل سقط الوجوب في نفسه ويرد عليهم ﴿ ١٧٨ ﴾ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم ما كانوا يصلون آخر الوقت بل يعجلون فيلزم انهم ما صلوا فرضا قط فيفوتهم أجر الواجبات وهو في غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الاشكالات . واما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق

وصنف عدة تصانيف في المذهب الحنفي ومات سنة ٣٤٠ اربعين وثلاثمائة
 وقوله وكذلك الواجب الماخير الخ ﴿ وجه المشابهة بينهما ان متعلق الامر
 في الجميع قدر مشترك ففي الموسع قدر مشترك من آونة وفي الثاني من
 افعال اما الواجب المرتب الذي سيدكره في الش فالمطلوب فيه معين فاذا

يصلون آخر الوقت بل يعجلون فيلزم انهم ما صلوا فرضا قط فيفوتهم أجر الواجبات وهو في غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الاشكالات . واما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق

بالقدر المشترك بين اجزاء القائمة الكائنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه لان الوجوب في المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا مخالفة شيء من هذه القواعد البتة وهذه الفرقة لهم قولان في جواز التأخير هل يشترط في جواز التأخير العزم على الفعل آخر الوقت لان من لم يفعل ولا عزم على الفعل يعد معرضا عن الامر ولا يشترط لان اللفظ ما دل على الصلاة دون العزم فهذه سبعة مذاهب في هذه المسألة حكاه سيف الدين الآمدي في الاحكام وابو اسحاق في الملح وغيرها والقول بالتوسعة واشترط البذل هو مذهبنا ومذهب الشافعية ﴿ وكذلك الواجب الماخير قالت المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بمجملته الخصال وعندنا وعند بقية اهل السنة بواحد لا بعينين ويحكى عن المعتزلة ايضا انه متعلق بواحد معين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم ينقلون ايضا هذا المذهب عنا والماخير عندنا كالموسع والوجوب فيه متعلق بمفهوم احدي الخصال الذي هو قدر مشترك بينهما وخصوصياتها متعلق بالتخير فما هو واجب لا تحيير فيه وما هو مخير فيه لا وجوب فيه فلا جرم يحجزئ كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعله الاخص فاعل الاعم ولا يأثم بترك بعضها اذا فعل البعض لاننا تاركنا لخصوص المباح فاعل المشترك الواجب ويأثم بترك الجميع لتعطيله المشترك ﴿ عندنا القدر المشترك بين الخصال الماخير بينهما متعلق به خمسة احكام الوجوب هو لا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الاعلى القدر المشترك ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الاعلى القدر المشترك ولا تبرأ ذمته اذا فعل الاعلى القدر المشترك ولا ينوي اداء الواجب الا بالقدر المشترك فهو متعلق بالوجوب والثواب والعقاب وبرائة الذمة والنية وقول المعتزلة انهم متعلق بالجميع معناه بالجميع على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض فلا يكون خلافا

للمذهب الآخر وعند التحقيق تستوي المذاهب في هذه المسئلة وتبقى لاختلاف فيها فان المذهب الآخر هم ينكرونها ولم يبق بين انفرقين الا ما اخصته فمن اعتق رقبته في كفارة اليمين برأت ذمته بما فيها من مفهوم احدى الخصال ومفهوم احداها هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدة امور هو مشترك بينها وخصوص العتق لا يدخل في الوجوب والا لانهم يتركها اذا اطعموا وترك العتق فمفهوم احدى الخصال هو متعلق الاحكام الخمسة المتقدمة (سؤال) على هذا التقدير يلزم ان الشاة الواجبة في الزكاة والدينار واجب مخير فان الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف كانت من غير تعيين فيلزم ان تكون هذه الابواب كلها واجبا بخيرها لتعلق الخطاب فيها بالقدر المشترك بعين ما قلتموه ولم يقل به احد (جوابه) ان تعلق الخطاب بالقدر المشترك قسمان تارة يكون بين اجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة وتارة بين افراد جنس متحد الحقيقة فاصطلاح العلماء على ان الاول يسمى واجبا بخيرا فلا يرد الثاني عليهم لانما غير المعنى الذي اصطلاح على تسميته ومن شرط النقص ان يكون بعين الذي يدعيه المتكلم (فائدة) الفرق بين المخير والمرتب ان المخير يجوز العدول عن كل واحدة من الخصال لفعل الآخر والمرتب لا يجوز العدول عن الاول الا عند ﴿١٧٩﴾ تعذره فالاول ككفارة الحنث والثاني نحو كفارة الظهار ثم المرتب اذا شق على المكلف فعل الاول

منها مشقة تسقط الوجوب فقط انتقل المرتب للمخير كما اذا شق عليه الصوم لانه يضر به وان تجشعه وفعله اجزأه فانه يخير بين الصوم والاطعام ويكون اثر المشقة في اسقاط خصوص الصوم وتعيينه ويبقى الواجب واحدا لا بعينه ثم للتخير والترتيب الفاظ تدل عليهما في اللغة والذي رايتما للفقهاء ان الله تعالى متى قال افعلوا كذا وكذا فهو للتخير وكذلك اما كذا واما كذا

لم يتيسر يتعلق الامر بغيره فكان يتعلق بالثاني كما مر جديد قوله ولا يشاب الخ ﴿ معطوف على الوجوب وكذلك قوله ولا يعاقب الى آخر الامور الخمسة ﴾ قوله ومعناها ان الحجبة الشرعية الكاملة الخ ﴿ تقرير لبيان وجب الحصر فيهما وهو مدعى الجواب مع وجود غيرهما في الحجج الشرعية وشان الحصر في امرين ان يمتنع غيرهما الا اذا كان الحصر ادعائيا او اضافيا كما هنا ﴾ قوله واما الشاهد واليمين الخ ﴿ ولا حاجة الى تقدير من الشهادة بل ان الشاهد المنفرد ليس بحجة واما اليمين المنضممة اليه أو النكول فهي من مكملات الحق الذي اثبتت الشهادة تقريبا عند التقاضي والآية مسوقة الامر بالشهاد قبله فلا تشمل غير ما يمكن فعله قبل التقاضي وبهذا نفسه

ومتى قال فمن لم يجد كذا فليفعل كذا وان لم يجد كذا فليفعل كذا كما قال الله تعالى في الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فصورة الشرط مستند الترتيب ولفظ او موجب للتخير (سؤال) يلزم على هذه القاعدة ان قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يوجب ان الانسان يحرم عليه ان يستشهد رجلا وامرأتين عند القدرة على رجلين او يكون ذلك غير مشروع في حقه وان لم يكن حراما وهو خلاف الاجماع فيلزم احد الامرين اما ان تكون هذه الصيغة لا تدل على الترتيب وهو خلاف ما عليه الفقهاء او تدل فيلزم خلاف الاجماع في هذه الصورة (جوابه) ان الحق في هذه المسئلة ان هذه الصيغة لا تستعمل بالدلالة على الترتيب بل قد تستعمل للحصر كقولك ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد وان لم يكن زيد متحركا فهو ساكن وان لم يكن حيا فهو ميت فهذا كلام عربي والمقصود به بيان الحصر في هاتين الحالتين الزوج والفرد والحركة والسكون والحياة والموت وهو مقصود الآية * ومعناها ان الحجبة الشرعية الكاملة من الشهادة في الاموال منحصرة في الرجلين والرجل والمرأتين * واما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين أو كلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول اما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس الا هذين

القسمين فإذا تعذر أحدهما تعين الآخر فنصير هذه الآية دليلاً على عدم قبول أربع نسوة في الأموال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على أن أحد القسمين لا يشرع إلا عند عدم الآخر بل تدل على أن المشروع محصور في ذلك الباب الذي سبق الكلام لاجله وإذا تقرر هذا تعين أن هذه الصيغة تصلح للترتيب وليبان الحصر واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به أحدها إلا بدليل منفصل فتحصل أن الحق أنها لا تستعمل بالدلالة على الترتيب بمجرد ما وحيد تقول قرينة كون الموضع لا يصلح للحصر قرينة دالة على أنها للترتيب فإنه لا يحسن استعمالها لغيرها لو قلت أن لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح أو أن لم يكن زيد في البيت فهو في السوق حيث لا يعلم الحصر لم يكن كلاماً عريضاً فهذا هو تلخيص هذا الموضع وهو موضع حسن غريب وينشأ منه سؤالان أحدهما في الآية في اقتضاءها الترتيب وهو خلاف الإجماع وثانيهما على قاعدة الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر وهو كذلك فرض الكفاية المقصود بالطلب لغة إنما هو إحدى الطوائف الذي هو قدر مشترك بينهما غير أن الخطاب ١٨٠ يتعلق بالجميع أول الأمر تعذر خطاب المجهول فلا جرم سقط

ندفع ما ورد علينا في إبطال القضاء بالشاهد واليمين بسند أن الآية لم تعرض له في مقام البيان قوله وكذلك فرض الكفاية الخ وجب المشابهة أن متعلق الأمر القدر المشترك من المأمورين الذي يحصل به الفعل المطلوب قوله غير أنه لما تعذر حصول العلم في أكثر الصور الخ أي من كل ما لا يدخل تحت الحس والتواتر أو لم تقم عليه الدلائل فإن تصرفات الناس في هذا العالم غالبها على الظن كما بينه عز الدين بن عبد السلام في الفصل الأول من قواعد فيكتفى بالظن بعد التثبت والاجتهاد أن كان التأمل لا يبلغ إلى أكثر من الظن كما في اشتباه الأواني وقت

الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف لوجود المشترك فيها ولا تأثم طائفة معينة إذا غلب على الظن فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك بينها ظناً ويأثم الجميع إذا تواطوا على الترك لتحقيق تعطيل الفعل المشترك بينهما ظناً إذا تقرر تعلق الخطاب في الأبواب الثلاثة بالقدر المشترك فالفرق بينها أن المشترك في الموضع هو

الواجب فيه وفي الكفاية هو الواجب عليه وفي المخير الواجب نفسه سمي فرض الكفاية لأن البعض يكفي فيه وسمى الآخر فرض الأعيان لتعلقه بكل عين ولا يكفي البعض وإنما قلت أن الخطاب متعلق في الكفاية بالمشارك لأن المطلوب فعل إحدى الطوائف ومفهوم إحدى الطوائف قدر مشترك بينهما اصدق على كل طائفة والصادق على أشياء مشترك بينهما كصدق الحيوان على جميع أنواعه واللغة لم تقتض إلا ذلك في النصوص الواردة بفرض الكفاية كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يذكرون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وكقوله تعالى فلو لا تقرر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية ولحق هذه النصوص إنما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بين الطوائف المعينات وقررت الشريعة بين خطاب غير المعين فمنعت منه لئلا يضيع الواجب فيقول كل شخص أني لم أعين قبضيع الواجب بخلاف الخطاب بالفعل الذي ليس بمعين يجوزته الشرعية لأن المكلف متمكن من إيقاعه في المعين فلا يتعذر كما خوطبنا بتحرير رقبة غير معينة ولم يفس ذلك لتعذره وكذلك شاة من أربعين ودينار من أربعين (فائدة لا يشترط في فرض الكفاية تحقيق الفعل بل ظن فإذا غلب على ظن هذه الطائفة أن تلك فعلت سقط عن هذه وإذا غلب على ظن تلك الطائفة أن هذه فعلت سقط عنها وإذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقط عنهما) أصل التكليف أن لا تكون إلا بالعلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً غير أنهما تعذر حصول العلم في أكثر الصور أقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندره خطئه فأنيط به التكليف فن غلب على

ظنه ان هذه امراته جازله وطؤها وهذا الحرج جلاب لم يات به بشر به او غلب على ظنه ان زوجته امرأة اجنبية حرمت عليه او ان الجلاب خمر حرم عليه او غلب على ظنه انه متطهر وهو محدث اجزأته الصلاة وبرئت ذمته وان كان محدثا حتى يطالع على انه محدث فكذلك ههنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن كما تسقط الصلاة مع الحدث وغيره من النظائر وغير ذلك قد تعظم مشقة فاسقطه الشارع عن الخلق (سؤال اذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يسقط عن من لم يفعل بفعل ١٨١) غير مع ان الفعل البدني كصلاة الخنازة والجهاد مثلا لا يجزي فيه فعل احد

عن احد وكيف يسوي الشارع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه ان الفاعل يساوي غير الفاعل في سقوط التكليف واختلاف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لاجلها وجب الفعل فاتفق الوجوب لتعذر حكمته لا يلزم من حصول المساواة في اصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره بل حصل التساوي في اصل السقوط لان الغريق اذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لا فائدة فيه فلا تكليف حينئذ فيحصل التساوي في اصل السقوط ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله ان فعله تقربا (قاعدة الفعل على قسمين منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الخضوع لذي الجلال وهو متكرر بتكرره الصلاة ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ

الطهارة والثياب للصلاة والجهات للقبلة على المشهور في الاخيرين. والتحقيق في الاول وهو قول ابن المواز وابن سحنون وكذلك الشك في المطلقة فيؤمر بتذكرها وبهذا يعلم ان غلبة ظننا بكون المرأة امراته معنا فيما اذا خطر له خاطر ضعيف بعد تحقق صفاتها وكلامها ومكانها او خطر له صورة اليقين المستند الى اقيسة اقناعية عند عدم خطور الشك فيها بباله فمسمها بذلك كان معذورا لتحقق سلامة قصده من الحبث وهو طمس الخطأ الذي اختار المازري انه لا ينشر حرمة المصاهرة والى فيه كتاب «كشف الغطاء» ولا بد في سقوط العقاب عنه من تحقق سلامته عن حبث المقصد بالقرائن لان العقاب في الدنيا والآخرة يعتمد سوء المقصد لحديث «الاعمال بالنيات» فلذلك لو وطئ امرأة يعتقدها اجنبية فاذا هي امراته يعاقب على سوء قصده ويترتب على فعله كل ما يترتب على ما يدل على ضعف الوازع من سلب العدالة عنه وولايته ولا يترتب عليه الحد لانه لم يحصل من فعله مفسدة اختلاط الانساب التي شرع الحد للزجر عنها وعليه في الآخرة عقاب اهل المقاصد السيئة كما اشار له العز ابن عبد السلام في الفصل الرابع عشر من قواعد قوله او هذا الحرج جلاب الخ

الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ماء الورد معرب كما في القاموس وفي

الغريق قائم اذا شيل من البحر فلنازل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة وكذلك اطعام الجائع وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار فالقسم الاول جعله الشرع على الاعيان كثيرا للمصلحة. والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الاعيان) هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الاعيان وهو تكرر

المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية وما هو الذي يكون على الاعيان في الشريعة غير انما يشكل على هذه القاعدة صلاة الجنازة فانها على الكفاية مع ان مصلحتها المغفرة للميت وذلك غير معلوم الحصول فينبغي ان يصلى عليه ابدا ويكون على الاعيان بخلاف انقاذ الغريق فان مصلحته حصلت ويتعذر تكررها والجواب ان مصلحة صلاة الجنازة حصول المغفرة ظنا وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الاولى لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولانه لا يحصل القطع بالغفران ابدا والشرع انما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعا او ظنا وهذا لا يمكن ان يحصل فيه القطع فلو لم يكن الظن كافيا لتعذر التكليف فوائدا ثلاث الاولى الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية وعلى الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العدين والطواف في غير النسك والصدقات هذه مندوبات يكتفى فيها ببعض الناس كما اكتفى في الواجبات ببعض وقصدت بهذه الفائدة التنبيه على ان النذب يوصف بالكفاية واكثر الناس انما يتخيّلون ذلك في الفروض الواجبة فلذلك نهت عليه (الثاني نقل صاحب الطراز وغيره ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط عنه ﴿ ١٨٢ ﴾ الفرض يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن

واجبا عليه وطردة غيره من العلماء في سائر فروض الكفاية كمن يلحق بمجهزي الاموات من الاحياء وبالساعين في تحصيل العلم من العلماء فان ذلك الطالب للعلم يقع فعليه واجبا معللا لذلك بان مصلحة الوجوب لم تتحقق بعد ولم تحصل الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم) الوجوب يشع المصلحة فاذا لم تحصل المصلحة بقي الخطاب بالوجوب ومن اوقع

بعض النسخ ان هذا الخرج في قوله وقد يباح كالوضوء والتيمم من المراتب الخ اعترف في الشرح بان المثال مبني على التسامح لان التيمم لا يقع معتدا به شرعا مع القدرة على الوضوء ومجرد التمسح لا يسمى تيمما فالظاهر ان يمثل بالركوب في الطواف فانه بدل عن المشي وقد يجمع الحاج بينهما في طواف واخذ بان يركب ثم يبدوله فيمشي بعض اشواطه مع بقاء عذره لا يتجشمه ﴿ قوله فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم الخ ﴾ بقي على المص في بيان هاته المسألة على مختارها انها ترجع الى مسألة حمل المطلق على اكمل افرادها او اقل ما يصدق عليه لان اطلاق

مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب والجميع موقع لمصلحة الوجوب فوجب اشتراكهم في ثواب الواجب والكلام حيث امر بتحقيق المصلحة اما من جاء بعد تحققها فلا (الثالثة الاشياء المأمور بها على الترتيب او على البدل قد يحرم الجمع بينها كالمباح والميتة من المراتب وتزويج المرأة من احد الكفتين من المشروع على سبيل البدل * وقد يباح كالوضوء والتيمم من المراتب والسترة باحد اثني من باب البدل وقد تستحب كخصال الكفارة في الظهار وخصال كفارة الحنث فيما يشرع على البدل) المراتب هي التي لا يجوز فعل الثاني الا عند تعذر الاول حسا او شرعا وذوات البدل هي التي يتخير المكلف بينها كتياب السترة. واباحة التيمم مع الوضوء معناه صورة التيمم اما التيمم الشرعي المباح للصلاة فلا تتصور حقيقته مع الوضوء لانه حينئذ غير مشروع طهارة وان ابيحت صورته وكفارة الظهار مرتبة وكفارة حنث اليمين مخير فيها على البدل والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والاطعام والصيام لانها مصالح وقربات تكثر وتجمع وان كان بعضها اذا انفرد لا يجزىء في المراتب (* فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم يقتضي الاقتصار على اولها والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط) هذه المسألة مشهورة بالاخذ بأوائل الاسماء او بأواخرها قولان للعلماء وكثير من الفقهاء غلط في تصويرها حتى خرج عليها

اسم المشكك من باب الدلالة على الماهية بلا قيد فاذا اريد تقييده
ببعض صورة صار مقيدا وهذا كله حيث لا دليل فاما مع الدليل فالامر
واضح مثل النهي عن المنكر في آية وينهون عن المنكر فقد دل حديث من
رأى منكم منكرا فليغيره بيده الخ على وجوب الاخذ بكل ما استطاع
فيه وسياتي لهذا مزيد بيان في موضعه اول باب المطلق والمقيد غير ان
المص جزم بان مراد القاضي عبد الوهاب بالمسألة خصوص الاسماء الكلية
وان المراد بالاخذ باوائلها الاخذ باقل جزئياتها وليس قصر هاته المسألة
على ما ذكره المص بمتعين حتى يغاط من صورها من الفقهاء في اجزاء اسم
الكل كالاولقات عند القائل بان اول الوقت متعين في مسألة الواجب
الموسع ومن صورها في احد معنيي الاسم المشترك في معنيين متفاوتين
كاليد في التيمم كما قال ابو الطاهر اذ لا مانع من شمول المسألة لصور
متعددة وجريان الخلاف في جميع صورها وكيف يعتمد الى تغليب غير
واحد من الفقهاء في ذلك مع صحة المراد وهذا القاضي ابو بكر بن العربي
قد نزل هاته المسألة على المعنى الذي اباه المص فقال في شرح باب ما جاء
في دلوك الشمس من القبس على الموطا ما نصه « تاصيل سن مالك رضي
الله عنه في هذا الباب اصلا من اصول الفقه وهو ان الحكم اذا تعلق
باسم له اول وآخر تعلق باوله وقد اختلف العلماء في ذلك اختلافا كثيرا
وللدلوك اول وهو سقوط الشمس عن كبد السماء وآخر وهو الغروب
فكل ما جاء من مثل او خبر او شعر او قرآن يتعلق بهذه الجملة على حد ما
يليق به فارقبوه وركبوا اه » ووزان كلامه وزان كلام ابي الطاهر في
معنى اليد والمسألة تحتل الجميع وضابطها كما اشار له القاضي عبد الوهاب

ما ليس من فروعها
ظانا انها من فروعها
فقال ابو الطاهر وغيره
في قول الفقهاء التيمم الى
الكوعين او الى المرققين او
الى الابطين ثلاثة اقوال ان
ذلك يخرج على هذه القاعدة
هل يوخذ باوائل الاسماء
فيقتصر على الكوع او
باواخرها فيصل الى الابط
ويجعلون كل ما هو من هذا

الباب مخرجاً على هذه القاعدة وهذا باطل اجماعاً ومنشأ الغلط اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء والتسوية بينهما ولا خلاف ان الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئيه فلا تجزئ ركعة عن ركعتين في الصبح ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم ونظائره كثيرة انما معنى هذه القاعدة اذا علق الحكم على معنى كلي له محال كثيرة وجزئيات متباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلّة هل يقتصر بذلك الحكم ﴿ ١٨٤ ﴾ على ادنى المراتب لتحقيق المسمى

بجملته فيه او يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلي اعلى المراتب هذا موضع الخلاف ومثاله اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركعت فاطمئن راکعاً فامر بالطمأنينة فهل يكتفي بادنى رتبة تصدق فيها الطمأنينة او يقصد اعلاها وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خللوا الشعور انقوا البشرية يقتضي التدليك هل يقتصر على ادنى رتب التدليك او اعلاها فهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحل لا في الاجزاء ثم الفرق ان الجزء لا يستلزم الكل والجزئي يستلزم الكلي فلهذا اجزا الثاني دون الاول فادنى رتب اموالاة موالاة وليست الركعة ركعتين ولا اليوم شهر او عبارة القاضي صحيحة في قوله يقتضي الاقتصار على اولها اي اول رتبة فمن فهم اول اجزائه فقد غلط وقوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط فالمندوب كزيادة الطمأنينة والساقط كزيادة التدليك فان الشرع لم يندب لزيادة

ان يدل الاسم على شيئين فصاعداً احدها يزيد على الآخر الا أن مسألتنا حمل المطلق على اقل ما يصدق عليه قد ذكرت في باب المطلق ومسألة حمل غير المطلق على اقل معنائه لما لم يجدوا لها باباً يخصها ذكروها في باب الاوامر بعنوان كون الاسم متعلق الامر ولو قصرنا المسألة على ما اختاراه المص لم يكن لذكرها في باب الاوامر وجه فتنبه لهذا

ترجمة ابي الطاهر

وابو الطاهر هو الشيخ ابو الطاهر محمد بن احمد بن عبد الله الذهلي من بيوت العلم والقدر ببغداد ولد سنة ٢٧٩ وتوفي سنة ٣٦٧ وكان محدث زمانه وفقها بمذهب مالك واديباً كاملاً اخذ عن ابن عبدوس وابي اسحق الزجاج وولي قضاء واسط وقضاء مدينة المنصور ببغداد ثم خرج لمصر ثم ولي قضاء دمشق ثم قضاء مصر وتوفي على قضائها وكان ابوه قاضياً بالبصرة وبواسط وهو من الطبقة الخامسة من المالكية وقوله وهذا باطل الخ لان هاته المسألة من باب الخلاف في مسمى الاسم وهو معنى قوله « اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء » ولان من الاقوال فيها انه يمسح الى المرفقين وليس في اقوال مسألة الاخذ باوائل الاسماء او اواخرها قول بالاخذ باواسطها فظهر انها غير ان كما ان ليس هنالك قول بمسح اطراف الاصابع خاصة

التدليك كما ندب لزيادة الطمأنينة ووجب الاقتصار على اول الرتب جمعاً بين الدال على الوجوب وان الاصل براءة الذمة كما انه لو وجب عتق رقبة واقتصرنا على ما يسمى رقبة اجزأ وان كانت ادنى الرقاب ولا يجب علينا ان نعتق رقبة بالف

دينار فهذه صورة القاعدة ومدرستها من حيث النظر في الفصل السابع في وسيلته وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب لتوقف الواجب عليه فالقيد الاول احتراز من اسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه فانها لا تجب اجماعا مع التوقف عليها وانما الخلاف فيما تتوقف عليه الصحة بعد الوجوب والقيد الثاني احتراز من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وارادته وقدرته بايجاده ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك اجماعا. وقالت الواقفية: ان كانت الوسيلة سببا للمأمور به وجبت والا فلا. ثم الوسيلة اما ان يتوقف عليها المقصد في ذاته او لا يتوقف، والاول اما شرعي كالصلاة على الطهارة او عرفي كنصب السلم لصعود السطح او عقلي كترك الاستدبار لفعل الاستقبال والثاني نجعله وسيلة اما بسبب الاشتباه نحو ايجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية او كاختلاط النجس بالطاهر والمذكرة بالميتة والمنكوحات بالاخت او لتيقن الاستيفاء كغسل جزء من الراس مع الوجه او امساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم اجمع المسلمون على ان ما يتوقف الوجوب عليه من سبب او شرط او انتفاء مانع لا يجب تحصيله اجماعا فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يتوقف عليها وجوب الصوم ولا يجب الاقامة لاجله اجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة اجماعا فكل ما يتوقف عليه ١٨٥ ﴿ الوجوب لا يجب تحصيله اجماعا وانما النزاع فيما يتوقف عليه ايقاع

الواجب بعد تحقق الوجوب
ف قيل يجب لتوقف الواجب
عليه وقيل لا يجب لان الامر
ما اقتضى الا تحصيل المقصد
اما الوسيلة فلا ولانه اذا ترك
المقصد كصلاة الجمعة او الحج
فانه يعاقب عليه اما المشي الى
الجمعة او الحج فلم يدل دليل
على انه يعاقب عليه مع عقابه
على المقصد واذا لم يستحق
عقابه عليه لم يكن واجبا لان
استحقاق العقاب من

﴿ الفصل السابع في وسيلته ﴾

الضمير الى المأمور الماخوذ من الامر والمراد اعم وهو أن وسيلته كل
فعل هل يثبت لها حكم وهل يكون طلبها مثلاً مقتضياً لطلبها ام لا بد
من نص خاص بها وهذا الفصل جدير بان يذكر في المقدمات مع خطاب
الوضع لان حكم الوسيلة يشمل حكم شرط الصحة وله ارتباط بالصحة
والفساد وجميع ذلك مذكور في فصل خطاب الوضع

خصائص الوجوب فمعنى قولنا مطلقا اي اطلق الوجوب فيما فيصير معنى الكلام الواجب المطلق ايجابه ففرق
بين قول السيد لعبد اصعد السطح وبين قولنا اذا نصب السلم اصعد السطح فالاول مطلق في ايجابه فهو موضع
الخلاف والثاني مقيد في ايجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيما اجماعا واما قولنا اذا كان مقدورا فاحتراز عن
المعجوز عنه فانه لا يجب بناء على نفي التكليف بها لا يطاق وان كنا نجوزة ومن الشروط المعجوز عنها تعلق صفات الله تعالى
بفعل العبد فان العبد من المحال ان يصلي حتى يقدر الله تعالى له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخلق له حركات الصلاة
وسكناتها فتعلق هذه الصفات شرط في ايقاع الواجب ولا يمكن ايجابها على العبد لعجزه عن التصرف في صفات الله
تعالى واما وجه الفرق بين الاسباب فتجب وغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية فلان السبب يلزم
من وجوده الوجود بخلاف الشرط وعدم المانع لا يلزم منهما وجود الواجب كما تقدم بيانه فيما يتوقف عليه الاحكام
فاذا اوجبوا تحصيل السبب فقد اوجبوا وجود ما يلزم منه وجود الواجب بخلاف ذينك . وقولي في المتوقف عليه
شرعا كالصلاة مع الطهارة اريد كما قال امام الحرمين انه اذا تقرر ان الطهارة شرط ثم ورد الامر بعد ذلك بصلاة
ركعتين فانه تجب الطهارة اما من غير هذا الوجه فلا فلو قال الله تعالى صلوا ابتداءا صلينا بغير وضوء حتى يدل
دليل على اشتراط الطهارة وايجاب خمس صلوات لاجل صلاة انسيها محمولة العين فيها فاذك لتوقف الصلاة

❁ الفصل الثامن في خطاب الكفار ❁

اي في تحقيق توجه الخطاب الشرعي اليهم وقد نبه المصنف في متفرق كلامه على ان المراد الخطاب بغير الايمان للاجماع على انهم مدعوون اليه وبغير الجهاد فانه للهومنين خاصة ولا يخاطب به اهل الذمة والمراد ايضا اخراج اصول الشريعة وهي اصول حفظ نظام العالم المعبر عنها بالكليات كحفظ النفوس ومنع الفساد والاهلاك وان كانت اديان بعضهم تحييزها فقد منع عمرو بن العاص رضي الله عنه قبط مصر من قربان بناتهم للنيل باغراق احداهن فيه كل سنة . اما ذرائع هذه الامور التي لا يتحقق افضاؤها للمقصود كشرب الخمر ما لم يصل بهم الى الهرج وكذا تفاريع الاحكام المخالفة لاديانهم فهي محل الخلاف الا اذا تحاكموا فيها اليها والا ما تعلق من افعالهم فيها بواحد من المسلمين . وقد حكى المصنف عن الباجي ان مذهب مالك رحمه الله القول بخطابهم بالفروع وكذلك ينقل كثير من المالكية عن المذهب وجعله المقرري في قواعد ظاهر المذهب في القاعدة الخامسة قبل الجنائز واحتج له ابن عرفة في تفسيره بقوله تعالى كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بايات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم من سورة الانفال ويظهر من كلام ابن رشد في عقائد مقدماته ان القولين في مذهب مالك لانه قال في عرض كلامه وفي ذلك خلاف بين اهل العلم . والذي صرح به الامام المازري في شرحه على البرهان واختاره الابياري ومال اليه المقرري فيما نقله حلوه في شرح جمع الجوامع ان ظاهر مذهب مالك عدم خطابهم بالفروع وجعل غير ذلك قولة شاذة . وقال المازري هو غير

في ذاتها على اربعة تضاف اليها بان اعلامة الاشتباه بخلاف السلام في صعود السطح هو متوقف عليه في ذاته عادة وكذلك بقية النظائر انما حصل التوقف فيها الامر غير الذات من امور خارجية (الفصل الثامن في خطاب الكفار اجمعت الامة على انهم مخاطبون بالايمان واختلفوا في خطابهم بالفروع قال الباجي وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافا لجمهور الحنفية وابي حامد الاسفرايني لقوله تعالى حكاية عنهم قالوا لم نك من المصلين ولان العمومات تناولهم وقيل مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وقائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك وبسطه

المشهور. وهو الذي ينتاج اليه الصدر وتساعد فروع مذهب مالك فلو كان يرى خطابهم بالفروع لوجب حد الشرب على من سكر منهم ولو جب عند تحاكمهم اليها ان نحكم بينهم مع ان مذهبنا تخيير الحاكم في قبولهم ورفضهم لنص قوله تعالى فاحكم بينهم او اعرض عنهم ولا جرنا عليهم احكام الزنا في انكحتهم المجمع على فسادها في ديننا مثل نكاح الاخت عند المجوس والحالة والحال عند اليهود ولو جب ارثهم وموارثتهم وقد قال مالك في المدونة وصرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي ان انكحتهم فاسدة وانما يقررها الاسلام وهذا يؤخذ منه عدم مخاطبتهم من جهتين اولاهما انهم لو خاطبوا بالتكليف لكانت انكحتهم منظورا فيها لحالتها من صورة الصحة والفساد فلا يطلق القول بفساد جميعها. ثانيتهما ان تقريرها بعد الاسلام دليل على عدم الخطاب لانها اعتبرت كعقد جديد قارن الاسلام فلذلك اشترط في تقريرها ان تكون على صفة لو ابتدؤها عليها لصحت كما صرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي من غير نظر الى ما سبقها قبل من اختلال شروط او طريان موانع وقد قال مالك ايضا بعدم اعتبار طلاقهم الواقع مدة الكفر بسائر انواعه ولا يمنع وقوعه من تقرير انكحتهم بعد اسلامهم اذا لم يتفارق الزوج والزوجة وهذا ينافي الخطاب بالفروع وقول مالك بتخير الكافر اذا اسلم على اكثر من اربع نسوة من غير اعتبار اسبقية بعضهن على بعض دليل على ان الاولى والسادسة وغيرهما سواء ولو كانوا مخاطبين لوجب اختيار الاولى كما قال ابو حنيفة رحمه الله لانه يرى خطابهم. فالخاضع ان فروع المذهب متوفرة على ما يقتضي عدم خطابهم بالفروع ولا ادري من

اين أخذ من نسب اليه عكسه ولعلمهم لم ينظروا الا لاجراء احكام
 الجنايات والاتلاف وما يتعلق بالمسلمين فرارا من اطلاقهم وشانهم فقرضوها
 مسألة عامة وقد احتج مثبتو خطابهم بالفروع بادلة كثيرة لا تفيد حجة
 من ظواهر الآيات مثل قالوا لم نك من المصلين الذي المراد منه لم نك
 من اهل هذا الشأن او ارادوا جعل جميع الصفات سببا الذي منه وكنا
 نكذب بيوم الدين والا للزم ان من لا يطعم المسكين يكون في سقر
 مخلدا . ومثل اهل كناهم بذنوبهم المراد منه ذنوب الكفر والفساد في
 الارض . ومثل وطعامكم حل لهم المقصود منه المشاكلة والاخبار عن اصل
 شرائعهم . نعم قد يشهد لهؤلاء في بادي الرأي قليل من آثار صحيحة
 وردت في اعتبار نفع دنيوي او ضرر اخروي على افعال من الكفار مثل حديث
 عدي بن حاتم انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ابيه حاتم فيما صنع
 من الخير في الجاهلية فقال انه يخفف به عنه من العذاب ومثل حديث
 الحمير بنه التي تعذب لاجل هرة حبستها ونظير ذلك . واما قوله للذي
 ساله عن اشياء كان يتحنت بها في الجاهلية « اسلمت على ما اسلمت عليه
 من خير او شر » وكذلك قوله لعمر رضي الله عنه في حديث البخاري
 لما ساله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلتي في المسجد الحرام فقال
 له « اوف بنذرك » فذلك لان الاسلام ياتي على الاعمال فيجب سببها
 ويقرر حسننها لان خير الاعمال لا يزيد الا الاسلام الاثبوتا اذا الاسلام انما
 جاء بطلب مثل ذلك من الناس . والجواب الاجمالي عن هذا كله ان
 اصول فعل الخير والشر قد اعلنت الشرائع احكامها منذ النشأة حتى تقرر

في الفطرة ملائمتها او منافرتها ووصف اصحابها لذلك بالكمال او النقص
 فما ورد من الجزاء او العقاب عنها فانما هو للافعال التي ليست لها صورة
 مخصوصة وليس هي المراد من فروع الاسلام لان فروع الاسلام هي
 العبادات والواجبات والمندوبات المعينة المبينة والله اعلم ﴿ قوله في خطاب
 الكفار بالفروع ثلاثة اقوال الخ ﴾ سيذكر في آخر المبحث قولاً بالفرق
 بين المرتد وغيره وانه زاي في بعض الكتب ان الجهاد خاص
 بالمؤمنين وكذلك عدل ابن عرفة في تفسيره عند قوله تعالى كذاب
 آل فرعون قولاً رابعاً والمص هنا جعله تحريراً لمحمل النزاع وهو اولى
 ﴿ قوله يحتمل ان يكون عند من منع ان التقرب بالفعل الخ ﴾ اي
 عند من منع خطابهم بالفروع ففعول منع محذوف للقرينة وقوله ان
 التقرب هو خبر يكون وعند ظرف فصل به بين يكون وخبرها
 ﴿ قوله تعذر عليه ان يتقرب الخ ﴾ اي استحالة منه استحالة لمعارض
 كونه غير مصدق فرجعت لمسألة التكليف بالمحال لكن بالمحال لغيره
 لا لذاته ﴿ قوله لاجل كفرهم الخ ﴾ اي فالمانع عند عدم التعقل لا
 التعذر اي عدم ظهور الفائدة كما قيل في التكليف بما لا يطاق ﴿ قوله
 ومنه يظهر سر الفرق بين الاوامر والنواهي الخ ﴾ اي من ظاهر احتجاجات
 العلماء المرجح للاحتمال الاول في دليل من منع خطاب الكفار لان
 النواهي لا يتوقف تحقق مقتضاها على الامتثال لان مقتضاها عدم بخلاف
 الاوامر ﴿ قوله وهذا ايضا سر الزام القائل بعدم التكليف الخ ﴾ اي كون
 ذلك دليلهم هو سبب الزام المعارضين لهم بان كلامهم يقتضي تعذر
 تكليف الدهري بالايمان فقوله بعدم التكليف هو مقول القول وقوله

في غير هذا الكتاب) * في
 خطاب الكفار بالفروع ثلاثة
 اقوال ثالثها الفرق بين
 النواهي والاوامر كما تقدم
 وسبب الخلاف * يحتمل ان
 يكون عند من منع ان التقرب
 بالفعل فرع اعتقاد صدق
 المخبر بالتكليف به ومن لم
 يصدق * تعذر عليه ان يتقرب
 فلا يكلف بالتقرب وعلى هذا
 المدرك تكون هذه المسألة
 من فروع مسألة منع التكليف
 بما لا يطاق ويحتمل ان
 يكون المدرك انما هو ان الله
 تعالى لا يقبل الفروع منهم *
 لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها لان
 الله تعالى لا يقبلها والاحتمال
 الاول هو الظاهر ومن
 احتجاجات العلماء في هذه
 المسألة ومن اقوالهم * ومنه
 يظهر سر الفرق بين النواهي
 والاوامر فان النواهي
 يخرج المكلف عن عهدها
 بمجرد تركها وان لم يشعر
 بها فضلاً عن قصد اليها فاذا
 لم يعتقد التكليف وترك
 خرج عن عهدة العقوبة واما
 الامر فلا يخرج عن عهده
 حتى يعتقد وجوبه * وهذا
 ايضا سر الزام القائل بعدم

التكليف ان الدهري مكلف بالايمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك معتذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع * وان المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع تعذرها في تلك الحالة فالزام هذين المعتذرين لمن نفى التكليف يقتضي ان مدرك العدم انها هو المعتذر * واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل * لان الكفار ﴿ ١٩٠ ﴾ اربعة اقسام منهم من كفر بظاهرة وباطني

كجمهور الحريين ومنهم من آمن بظاهرة وباطني وكفر بعدم الازعان للفروع كما يحكى عن ابي طالب انه كان يقول اني لاعلم ان مات قوله يا ابن اخي لحق ولولا اني أخاف أن يعيرني نساء قريش على المغازل لا تبعثك وفي شعرة يقول لقد علموا ان ابننا لا مكذب * لدينا ولا يعزى لقول الا باطل فهذا تصريح باللسان واعتقاد بالجنان غير انه لم يذعن وكذلك من يقول من الكفار اني لاعلم ان دين الاسلام حق ولكنني اخاف من الاسلام قوات منصب او ميراث فهو معترف بلسانه وجنانه . وكافر بباطنه دون ظاهره وهو المنافق . وكافر بظاهرة دون باطنه وهو المعاند كاحبار اليهود الذين قال الله تعالى فيهم وفي نظائهم جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم اذا تقررت هذه الاقسام الاربعة فن آمن بظاهرة

ان الدهري هو المفعول الثاني لالزام ﴿ قوله وان المحدث مكلف الخ ﴾ هذا غير وارد لان تعليل المنع هو تعذر امتثال المكذب وليس المصلي بمكذب بالظاهرة بل هو مصدق بالامرين واجب عليه المشروط وشرطه الذي لا يتم الا به ﴿ قوله واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل الخ ﴾ اي فاطلاقه مشكل لوجوب تقيده بتعذره من الكافر الذي لا اعتقاد له بالصدق ﴿ قوله لان الكفار اربعة اقسام الخ ﴾ مرجعها الى ان الكفر هو الانكار والمكابرة ويقابل ذلك الايمان والاسلام فالإيمان هو اعتقاد القلب والاسلام هو الانقياد والاذعان وهذا هو التحقيق من الخلاف الشديد في مسماهما ولا تقع النجاة من العذاب او يخرج المرء عن وصف الكفر الا بالامرين ﴿ قوله هو عام فيتناول الكافر الخ ﴾ يخصص بما دل على عدم ادارة الكفار منه ﴿ قوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة الخ ﴾ لا حجة فيه لانه وصفهم بالاشراك وهو المومي الى وجه بناء الخبر وهو اثبات الويل لهم ثم اعقبه بما هو من خصائصهم ومذماتهم زيادة في التنكيل وخص منها الزكاة لان ذلك اشد انحاء عليهم بين العرب الذين حب الكرم وفعل الخير طبع من طباعهم وهذا مثل الآية الاخرى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

وباطنه منهم او بظاهرة فقط معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقه ساقط وكذلك من كان كفره بالفعل كملقي المصحف في القاذورات أو باني كنيسة مریدا للكفر فيها او كان كفره بجحده آية من كتاب الله تعالى فقط او بجحده سليمان النبي عليه الصلاة والسلام فقط فان هؤلاء كلهم يعتقدون صحة الفروع فلا يتعذر منهم التقرب بالفروع فلا يتجمل التعليل بتعذر التقرب ثم اذا قرعنا ايضا على الفريق الذي كفره بظاهرة وباطنه فلا يتم المقصود ايضا لان من الفروع ما اجتمعت الشرائع عليه نحو الكليات الخمس . حفظ الدماء والاعراض . والانساب والعقول والاموال وانواع الاحسان كاطعام الجوعان وكسوة العريان وغير ذلك مما لم تختلف فيه الشرائع فيصح منه التقرب بما عادة بناء على اعتقاده اياه من دينه وان كفر بديننا فهذا وجه الاشكال في هذه المسألة واما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى والله على الناس حج البيت * وهو عام فيتناول الكافر الامر بالحج واذا تناوله الامر تناوله النهي لان كل من قال بالامر قال بالنهي بخلاف العكس وقوله تعالى * وويل للمشركين الذين

لا يؤتون الزكاة وكفوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما ففوله تعالى ومن يفعل ذلك يتناول جميع ما تقدم فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على دعوى الاله مع الله تعالى ولولا ان الكافر مخاطب بفروع الشرائع والا لما انتظم هذا الكلام وحجة عدم الخطأ أنه لو امر بالفروع لامر بها اما حالة الكفر وهو خلاف الاجماع فان الامة مجمعة على انه لا يقال صل وانت كافر واما بعد الكفر وهو ايضا خلاف الاجماع لقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام يجب ما قبله وجواب هذه النكتة ان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لو قوع المكلف به كما نقول المحدث مأمور بالصلاة اجماعا ومعناه ان زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها لا لايقاع الصلاة فلا نقول له صل وانت محدث بل يجب عليك ان تزيد الحدث وتصلي وأنت الآن مكلف بذلك كذلك نقول للكافر انت الآن مكلف بازالة الكفر ثم ايقاع الفروع لانك مكلف بايقاع الفروع في زمن الكفر فمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به ففوله اما ان يكلف حالة الكفر او بعد قلنا حالة الكفر قوله لا يصح ١٩١ ﴿ منه قلنا لم ندع ان ذلك الزمان ظرف لايقاع المكلف به حتى نلزم صحتنا او نقول بعدة على

سبيل التسليم والحديث حجة على الخصم لان الجب القطع وانما يقطع ما هو متصل فهذا يدل على انه لولا القاطع اتصل التكليف فبقي التكليف مستمرا . واما قولني فائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك فعنه ان الامام فخر الدين اجاب عن هذه النكتة المتقدمة بان فائدة التكليف انما هو مضاعفة العذاب في الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد

فان الهدى ثابت لمن لا ينفق ولكن اريد الثناء على المتقين باخص او صافهم حثا على المداومة عليها ﴿ قوله يتناول جميع التقدم الخ ﴿ اما على وجه الجمع بدليل قوله ويخلد فيها مهانا فلا حجة فيه واما على وجه الكلية اي من يفعل كل واحد من ذلك فلا شك ان المعاقبة على الزنا لا تستلزم خطاب الكافر به فلا حجة فيه ايضا ففوله والا لما انتظم هذا الكلام جوابه انه لا ينتظم الابتراك هذا التقدير ﴿ قوله وحجة عدم الخطاب الخ ﴿ اي من جهة النقل زيادة على الحجتين المتقدمتين في طالعفة الفصل من جهة العقل

واكتفى بهذا الجواب وهو لا يتم له بسبب ان العقاب في الدار الآخرة انما يتضاعف ويعذب الكافر عذابين احدهما وهو الاعظم لاجل الكفر والثاني للفروع اذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا اما عقابه في الآخرة من غير تقدم تكليف فغير معقول فاذا تعين تقدم التكليف فبتعين ان نختار احد القسمين وهو اما حالة الكفر او بعد ويزد كرا الجواب مفصلا محررا كما تقدم فظهر ان جوابي رحمه الله غير تام واما ان فائدة الخلاف ترجع الى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة في شرح المحصول واذكر منها ههنا نبذا احدها تيسير الاسلام عليه فانه اذا كان مخاطبا وهو خير النفس بفعل الخيرات من الصدقات وانواع البر وغيرها كان ذلك سببا في تيسير اسلامه استنباطا من قوله عليه الصلاة والسلام ان المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه فيناسب ان يختم للكافر بسبب كثرة احسانه وحسناته وان اجمعنا على انه لا يثاب عليها في الآخرة الا ان ورد الحديث الصحيح انه يطعم بها في الدنيا ولم يرد دليل على انها لا تكون سببا لتيسير اسلامه فبقي استنباطي لامانع منه وثانيها الترغيب في الاسلام فانه اذا كان كثير القتل والفتك والفساد وقيل ان الاسلام من شرفه ان يهدم جميع آثام هذه الافعال كان ذلك أوقع في نفسه من قولنا ان الاسلام لا ينهض الا بالكفر وحده وثالثها تخفيف العذاب في الدار الآخرة فان الدليل مادل الا على تخليد الكافر في العذاب واما مقداره في

في الكمية فالتفاوت واقع فيه قطعاً ولذلك قال تعالى ان المناققين في الدرك الاسفل من النار واليهود اسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار اجارنا الله منها فاذا قلنا هو مخاطب وقيل ذلك كان سبباً لتخفيف العذاب عنه مع الخلود فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف في كونهم مخاطبين (فائدة) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسألة في فصلين احدهما ان العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله للمسلم خلاف كما جرى في صلاحية العموم للعبد الفصل الثاني انهم هل يتناولهم التكليف بالفروع ام لا فقال منهم من فرق بين المرتد في مخاطبته وبين غير المرتد فلا يخاطب فيتحصل من نقله ونقل الامام فخر الدين في المسألة اربعة اقوال ثالثها الفرق بين النواهي وغيرها ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ومربي في بعض الكتب لست اذكره الآن ان الكفار وان كانوا مخاطبين بفروع الشريعة فالجهاد خاص بالمؤمنين لم يخاطب ١٩٢ ٥٥ الله تعالى بوجود الجهاد كافرين وهو

متجه ان يكون وجوب الجهاد مستثنى من الفروع لعدم حصول مصلحته من الكفار او يقال ان الله تعالى حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة تدرج فيها الكفار بل يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الذين آمنوا قتلوا ويحكم ان يقال لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم والتقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومن جملة ما اتى به الجهاد وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها واما حصول المصلحة منه فجوابه انا لم نكلفه بالجهاد وهو كافر بل كلف بان يسلم ثم يجاهد كما قلنا في الصلاة فاذا لم

الباب الخامس في النواهي

الفصل الاول

تقدم في باب الاوامر وجه جمع نهى على نواهي قوله لان عناية الشرع والعقلاء بدرء المفساد اشد من عنايتهم بجلب المصالح الخ المفسدة مافي وجوده فساد وضرر وليس في تركه نفع زائد على السلامة من ضرره والمصلحة مافي وجوده صلاح ونفع وليس في تركه ضرر زائد على فقدان صلاحه ولا شك ان دفع الضرر والسلامة من الالم قبل جلب النفع والملائم عند كل مدرك حتى الحيوان فيما يدر كفاذا كان في شيء ضرر وفي تركه نفع او بالعكس فهو مصلحة ومفسدة باعتبارين وطرف درء المفسدة هو المقدم ابداً قوله والنهي يعتمد المفسد الخ إشارة الى انهما وان كانا متلازمين الا ان اختياراً احدهما في بعض الافعال والاخر في بعض آخر سببه هو النظر للمقصد الاول

يسلم عوقب في الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع (الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول) (الفصل الاول في مسماه وهو عندنا للتحريم وفيه من الخلاف ما سبق في الامر) نظير تلك المذاهب السبعة ههنا ان تقول انه موضوع للتحريم للكرامة للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك اللفظ مشترك بينهما هو موضوع لاحدهما لا يعلم بعينه موضوع للإباحة الوقف فهذه سبعة مذاهب في الامر والنهي وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص ان من العلماء من فرق بين النهي فحمله على الندب لان عناية العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفساد اشد من عنايتهم بالمصالح والنهي يعتمد المفسد والامر يعتمد المصالح فاذا جمعت البابين قلت ثمانية

من الفعل فان كان مفسدة ورد النهي عنه دون الامر بتركه وان كان
 مصلحة ورد الامر به دون النهي عن ضده فلذلك كان النهي مظنة
 لكون مورده مفسدة وهو مبني القول بالفرقة في محليهما ﴿ قوله قلت
 للشيخ عز الدين بن عبد السلام الخ ﴾ ايراد قوي والقصد منه خفاء
 استقامة هذا القول مع ان الامام ممن ارتضاه وجواب العز بن عبد السلام
 حاصله ان المنظور اليه في الخلاف هو مدلول صيغة النهي بحسب الوضوح
 هل هو الانكفافات المتعددة في جميع الازمان التي تسعها ام هو
 انكفاف واحد في الازمنة كلها والمثال واحد والعصيان محقق في كل
 زمان فيندفع الفساد اللازم لهذا المذهب من اقتضائهم تحقق امتثال النهي
 بترك واحد في زمن ما وهو جواب مشكل لان يترك كون الانكفاف
 واحدا وبين كونه في ازمدة متعددة تنافيا واضحا لانه ان كان المراد
 انكفافا واحدا موسعا ياتي به المنكاف في اي وقت شاء من ازمدة عمرة
 لم يندفع الاشكال المبني على ان ما من عاص الا وهو منكف في زمن ما
 وان كان المراد تعدد الانكفاف بتعدد الزمان فهو مناف لكونه انكفافا
 واحدا ومخالف لقصد التفرقة بين المذهبين والى نحو هذا اشار المص في
 التوجيه الاول من وجهي الاعتراض ولان اصحاب هذا المذهب
 صرحوا بما يقتضي انهم لا يعنون من عدم التكرار الا عدم دلالة على
 تعدد الكف في الازمنة المتعددة بل يدل على كف واحد في زمن ما
 فلا يقرر مذهبهم بما يخالف صرائح اقوالهم كما اشار له في الوجه الثاني
 فالظاهر انه اراد مدلول صيغة النهي كف واحد لان النهي يقتضي
 كفا لا كافتاء الامر فعلا والكل انما يدل وضعا على الماهية لكن

اقوال الثامن الفرق بين
 الاوامر والنواهي (واختلف
 العلماء في افادته التكرار
 وهو المشهور من مذاهب
 العلماء وعلى القول بعدم
 افادته وهو مذهب الامام
 فخر الدين لا يفيد الفور
 عنده) قال القاضي عبد
 الوهاب واختلف في النهي
 المعلق بما يتكرر فمن قال
 ان النهي لا يقتضي بمجرد
 الدوام والتكرار قال به ايضا
 اذا علق بما يتكرر وقيل
 يتكرر قال وهو أكد من
 مطاقه وهو الصحيح بخلاف
 الامر بقلت للشيخ عز الدين
 ابن عبد السلام رحمه الله
 يوما ان القائل بان النهي لا
 يقتضي التكرار يلزم ان
 لا يوجد عاص البتة في الدنيا
 بنهي وذلك ان النهي عنده
 لا يقتضي الا مطلق الترك
 كما ان الامر لا يقتضي الا
 مطلق الفعل فكما يخرج عن
 عهدة الامر فعل ما في زمن
 ما كذلك يخرج عن عهدة
 النهي مطلق الترك في زمن

ما واشد الناس عصيانا وفسوقا لابد ان يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج عن عهدة النهي بذلك الزمن الفرد فلا يكون عاصيا ابدا وما راينا احدا في العالم واظب على معصية فلم يفتقر عنها الى ان مات بل لا بد من فترات ولو لضرورات الحياة من النوم والاعتناء وغير ذلك فلزم السؤال قال لي رحمه الله هذه المسئلة تخرج على قاعدة وهي انه قد يكون عام في مطلق نحو اكرم الناس كلهم في يوم او مطلق في عام نحو اكرم زيدا في جميع الايام او عام في عام نحو اكرم الناس في جميع الايام او مطلق في مطلق نحو اكرم رجلا في يوم اذا تقررت هذه القاعدة قال القائل بان النهي يقتضي التكرار يقول هو عموم في عموم امر بجميع التروك في جميع الازمان والذي يقول النهي لا يقتضي التكرار يقول المطلوب ترك واحد في جميع الازمان فلا يجوز ان يلبس المنهي عنه في زمن ما فيتحقق العصيان حينئذ بلبسه المنهي متى وقعت فهذه صورة ١٩٤ هذه المسئلة . ثم بعد وفاتنا رحمه

الله رأيت ان هذا الجواب لا يتم لوجهين أحدهما ان هذا التقرير يقتضي ان لا يتحقق مذهب القائل انه يقتضي التكرار بسبب ان القائل بالتكرار لا يمكن ان يقول يجمع بين تركين في زمن واحد لان الجمع بين المثلين محال بل يقول ان الثابت في كل زمان انما هو ترك واحد وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ فان المطلق اذا عمده في الازمان لابد ان يحصل في كل زمن فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الآخر فهي امثال تتوالى فلا يبقى الا مذهب واحد فلا يتحقق المذهبان . وثانيهما ان القائلين بعدم التكرار قالوا في حجتهم انه ورد

الامر لما اقتضى اليجاد حصل المطلوب منه بالفعل الواحدة والنهي لما اقتضى الاعدام كان الفرد المبهم اعني الذي تتحقق فيه الماهية داخلا في حين العدم فعرض له العموم وهو معنى عموم الازمان التزاما كما قال الذين ادعوا ان عموم النكرة في سياق النفي بالالتزام لا بالوضع الا ان تمثيله باكرم رجلا في جميع الايام بعيد عن هذا . اللهم الا يكون ذلك تصويرا لكيفية وقوع مطلق في عام لا لموضوع المسئلة قوله والذي اراد في دفع هذا الاشكال العظيم الخ حاصله ان النهي لمطلق التروك ومطلق التروك متردد بين كونه في كل زمان وكونه في زمن معين فاذا تعذر احد النوعين تعين الآخر فتى وجد دليل على التعيين او الاستغراق حمل عليه والا فهو مجمل هذا حاصله مع بيانه . وانت ترى انه لا يغني عن هذا المذهب من التأييد شيئا لان الخلاف في غير ما قامت عليه القرينة فاصحاب هذا المذهب يرونه موضوعا للقدر المشترك كما صرح

للتكرار كالسرقة والزنا ونحوهما وورد ايضا لعدم التكرار كقول الطيب للمريض لا تأكل اللحم ولا تقصد اي في هذا الزمان والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق التروك وهذا يدل منهم على انهم لا يستوعبون الازمنة بمطلق التروك لان المشترك بين بعض الازمنة المعينة والتكرار يجب ان يكون اقل من ذلك البعض المعين حتى يصدق بدونه واعظم احواله ان يكون مساويا لاحد القسمين وهو ذلك البعض المعين فتفسير الشيخ رحمه الله تعالى لا ينطبق على مذهبه بمقتضى حجتهم وظواهر الفاظهم الذي اراد في دفع هذا الاشكال العظيم ان يقول مطلق التروك مشترك بين جميع الاقسام ولنا اخص منه وهو مشترك

ايضا وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع الا في احد هذين النوعين فكونه بقيد لا يتعدى النوعين وهو اما التكرار او الزمن المعين كما في مثال الطبيب فوجب كون هذا المشترك اخص من مطلق الترك والقاعدة ان كل مشترك ليس له الا نوعان اذا فقد احدهما تعين الآخر كالعقد ليس له الا الزوج والفرد فاذا تعذر الزوج تعين الفرد او الفرد تعين الزوج كذلك ههنا اذا فرغنا على عدم افادته التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص بهذين النوعين لا انما موضوع لمطلق الترك وحيث ان تصح جميع هذه المباحث وينذهب الاشكال بان نقول ان وجوب دليل يدل على وقت معين كان التكليف خاصا به ومتى خالف فيه عصي ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الآخر بدليل يعينه وحيث ان يتعين استغراق الازمنة فيعصي بلاسبة المنهي عنه في اي زمان كان واذا عري عن دليل على هذا وعلى النوع الآخر كان محتاجا للبيان ويجب تعجيل ١٩٥ البیان قبل وقت العمل فصيح المذهب وتحقيق العصيان من كل عاص في العالم وانتظم الاستدلال الذي قالوه من مثال الطبيب والمنجم كما قالوا بقول المنجم لا تخرج الى الصحراء ولا تفصل جديدا اي في هذا اليوم واندفعت الاشكالات كلها. واذا فرغنا على التكرار اقتضى الفور قطعا لان الزمن الحاضر يندرج في التكرار. وان فرغنا على عدم التكرار لا يتعين اقتضاؤه للفور فيجري فيه قولان قليل يتعين الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر وقيل لا يتعين الا بدليل منفصل وهو موضع مشكل جدا فتامله. حجة القائلين بالتكرار ان النهي يعتمد المفسد واجتناب المفسدة انما يحصل اذا اجتنبها دائما كما اذا قلت لولدك لا تقرب الاسد فقصودك لا يحصل الا

به المص وغير واحد وهو مطلق الترك فلا يقتضي التكرار ولا عدمه والمص يعدل مشتركا مجملا كما يستلزمه تقريره عند الكشف عن تطويله وشتان بين الامرين القدر المشترك واللفظ المشترك فان الاول كلي والثاني جزئي مكرر الوضع ولا تنس ان المص قابل بينهما في عد المذاهب في مقتضى صيغة الامر فتذكر على انه يقتضي ان اكثر النواهي وهي عريته عن القرائن مجملات غير مبينة اذ لم يحفظ بيانها وبقاء المجمل غير مبين لا يصح على انه يقتضي كثرة المجملات في الشريعة مع ان كثير من العلماء ينكرون وقوع المجمل اصلا في الكتاب والسنة فكيف نجعل غالب النواهي منها. فالوجه الاعتماد على الجواب الذي قدمناه قوله عند ابي هاشم الخ هو عبد السلام بن ابي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بجاء مهمل مضمومة ابن ابان الجبائي مولى عثمان بن عفان كان شيخ المعتزلة ولد سنة ٢٧٧ سبع وسبعين ومايتين وتوفي سنة ٣٢١ احد وعشرين وثلاثمائة ببغداد ودفن بمقابر الخيزران في باب البستان

بالاجتناب دائما ولان النهي منع من ادخال الماهية في الوجود وذلك انما يتحقق اذا امتنع منها دائما ولانما يصح استثناء اي زمان شاء والاستثناء عبارة عما لولا لا ندرج المستثنى في الحكم فتندرج جميع الازمنة في الحكم وهو المطلوب. واما حجة عدم التكرار فقد تقدمت (ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه لان العدم غير مقدور * وعند ابي هاشم عدم المنهي عنه) منشأ الخلاف في هذه المسئلة النظر الى صورة اللفظ وليس فيما لا العدم فاذا قال لم لا تتحرك فعدم الحركة هو متعلق النهي عند ابي هاشم او يلاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور فما ليس بمقدور لا يطلب عدمه فلا يقال للازل من شأق لا تصعد الى فوق فان الصعود غير مقدور فلا ينهى عنه والعدم نفى

صرف فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي فلا فرق بين قولنا ما اثرت القدرة او اثرت
عدمها صرفا الا في العبارة واذا لم يمكن جعل العدم اثرا لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطالب فيتعين تعلق
الطالب بالضد واذا قال له لا تتحرك فعندها اسكن فلاحظنا المعنى مدرك الجمهور وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك
ابي هاشم والمعنى اتم اعتبارا من صورة اللفظ. احتج ابو هاشم بان من دعاه الداعي الى القتل فلم يفعل اجمع
العقلاء على مدحه وتعلق ذلك المدح بانما لم يفعل ولا يذكره الضد. جوابه انهم انما يمدحون بما هو من
صنيعه والعدم الصرف ليس من صنعه فلا يمدحونه به (سؤال ١٩٦) ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم

النهي عن الشيء امر بضد
فان هذا هو قولهم متعلق
النهي ضد المنهي عنه (جوابه)
ان الامر والمنهي متعلقان
بكسر اللام والمنهي وضد
متعلقان بفتح اللام فاذا
قلنا النهي عن الشيء امر
بضد هو بحث في المتعلقات
بكسر اللام هل هذا ذلك
او غيره ثم اذا تقرر بيننا
شيء من المتعلقات بكسر
اللام من اتحاد او تعدد
امكننا بعد ذلك ان نختلف
في المتعلقات بفتح اللام هل
المتعلق نفس العدم أو الضد
فهذه مسألة اخرى وليست
عين المسألة الاولى فهذا هو
الفرق

(الفصل الثاني في اقسام
هو اذا تعلق بأشياء فاما على
الجميع نحو الحرام والحزير واما
الجمع نحو الاختين او على
البذل مثل ان فعلت ذا فلا
تفعل ذلك ككساح الام بعد
ابنتها او عن البذل كجعل

من الجانب الشرقي وله كتب كثيرة في الكلام ووالد له شيخ المعتزلة
ابو علي الجبائي كذا ذكره الخطيب في تاريخ بغداد
الفصل الثاني في اقسام

قوله واذا تعلق بأشياء الخ اي كان النهي متعلقا بأشياء هي
متعلق متعلقه لانه قد قدم ان متعلق فعل ضد المنهي عنه وذكرنا اربعة
اقسام سلك فيها طريقة التفرقة بين معاني العبارات المتشابهة على عادتنا
رحم الله في الاحتفال بمثل ذلك في كتبنا فاتي باربع عبارات كل اثنتين
منها متشابهتان لفظا مختلفتان معنى. وحاصلها ان المتعلق اما ان يكون
واحدا اي تكون الذات التي وقع النهي عنها واحدة وهو قسم. واما ان
يكون متعددا اي يتعلق بذوات قال المص وهذا اما على الجمع ومعناه ان
يكون النهي عنها على الجمع اي متمكنا من الجمع فعلى هذا الاستعلاء
المجازي كما في على هدى من ربهم وهي ظرف مستقر حال من النهي المقدر
بعد اما او خبر لكان المحذوف مع اسمها وهو النهي ومعنى تعلق النهي
على الجمع ان النهي موصوف بكونه مع الجمع اي الجمع في النهي فشكل من

(الصلاة بدلا عن الصوم) المعنى بالنهي عن الجميع اي على الجميع في النهي اي كل واحد منهما منهي عنه ومعنى النهي
عن الجمع ان متعلق النهي هو الجمع بينهما وكل واحد منهما ليس منهما عنه كالاختين فان كل واحدة منهما في نفسها
ليست محرمة بل المحرم هو الجمع فقط ونظير هذين قول النجاة تقول العرب لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيه
ثلاثة اوجه. ان جزمنا الفعلين تأكل وتشرب كان كل واحد منهما متعلق النهي. وان نصبنا الثاني وجزمنا الاول كان
متعلق النهي هو الجمع بينهما فقط وكل واحد منهما غير منهي عنه. وان جزمنا الاول ورفعنا الثاني كان الاول هو متعلق

الاشياء منهى عنه . واما عن الجمع بلفظ عن عوضا عن على في القسم الذي قبله اي المنهي عنه الجمع فعن هنا ظرف لغو معدية النهي للمنهي وهو ظاهر فالشيئان انما ينهى عن جمعهما فهو لبيان الامر الاضافي المنهي عنه . واما على البديل اي يكون النهي متلبسا بكونه على البديل اي متمكنا من البديل ولا شك ان المراد بالبديل المعنى الاصطلاحي وهو الذي ينسب اليه العموم البدلي اعني ثبوت شيء عند عدم شيء آخر والاولى تمثيلها بما مثل به صاحب جمع الجوامع وهو النعلان نهى عن لبس احدهما مع نزع الاخرى فهما متعلق النهي لكن النهي متساط على البديل اي لا يصح وجود احدهما عند عدم الاخرى بل اما ان يلبسا او ينزعا وتمثيل المص بالام وابنتها غير مناسب لان المنهي عنه واحدة فقط اذا المنهي عنه هو الام عند التزوج بالبنت او البنت عند التزوج بالام فالتزوج باحدهما سبب للنهي عن الاخرى وليس المتزوج بها منهيها عنها كما يظهر بالتأمل . فان قلت ان النهي عن جنس ام وبنت فلا يصح جعل احدهما زوجة بدلا عن الاخرى وليس النهي عن ام بعينها او بنت بعينها قلت انما كان النهي لقوة الحرمة فرجع الى النهي عن الجمع وانما نزل فقدها بعد كونها زوجة منزلة وجودها اعتدادا باستمرار الوجود فهو من التقديرات الشرعية نظرا الى ان شدة الحرمة بينهما والصلابة لا تنعدم بعد انعدام الذات ﴿ قوله والنهي على البديل يرجع الى النهي عن الجمع الخ ﴾ اي يؤول اليه لاننا قسم منه كما يتوهم وهذا انما قضى به المثل لان النظر في النهي عن الام والبنت اولا وبالذات للجمع ثم استصحب ذلك بعد عدم احدهما لشدة الصلابة ولو مثل بالنعلين لظهر انهما قسمان متباينان اذ ليس في النعلين

النهي فقط في حال ملابسة الثاني اي لا تاكل السمك في حالة شربك اللبن فالحال ليس منها عنها فاذا قلت لا لا تسافر والبحر هائج ولا تصل والشمس طالعتا فقلت تنهى عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس بل عن الاول فقط كذلك ههنا فتختلف المعاني باختلاف رفع الثاني ونصبه وجزمها والاول في الاحوال الثلاثة محذور ومنه والنهي على البديل يرجع الى النهي عن الجمع فان معنى قولنا ان فعلت ذا فلا تفعل ذاك ان الجمع بينهما محرم والنهي عن البديل له صورتان ان تجعل غير الواجب بدلا عن الواجب

نهى عن الجمع ولا عن الرفع بل عن البدلية اي لا يلبس احدهما دون
الآخرى ﴿قوله كجعل التصديق بدرهم بدلا عن الصلاة﴾ اخذ البذل بالمعنى
اللغوى ولا يصح ذلك في المثال السابق والاولى تمثيل هذا القسم بالام
وابنتها لان النهي فيها عن الجمع من جهة وعن البذل من جهة اي عن
تزوج احدهما عند عدم الاخرى اما مثال يصلح للنهي عن البذل فقط
دون الجمع فلا وجود له فيما رأيت ولعل هذا القسم والقسم الثالث سواء
لان النهي سواء كان على البذل ام عن البذل يقتضي ان لا يفعل شيء عند
عدم غيره هذا حاصل هذا الفصل، وفي نسخ الشرح هنا تحريف حير
المشتغلين بكتابه، وصرف كثير منهم عن صوابه،

❦ الفصل الثالث في لازمه ❦

ذكر فيما اشهر لوازمه وهو انه هل يقتضي الفساد للنهي عنه
بحيث لا ينعقد ما اشتمل على شيء منهى عنه ام لا ونقل عن مذهبنا
اقتضاء الفساد وهو كذلك قال ابن الحاجب في البيوع من المختصر الفرعي
«والمذهب ان النهي يدل على الفساد الابدلي» ولم يعرف فيها خلاف
بين المالكية الا ما ذكر الشيخ ابن عبد السلام في شرحه مختصر ابن
الحاجب عن ابن مسleme امضاء ما اشتمل على فساد مختلف فيما يرى مخالفنا
من العلماء عدم فساد ما ينبغي تخصيص قول ابن مسleme بمسائل المعاملات
التي يراعى فيها الخلاف اما العبادات فالنهي فيها يدل على الفساد ان كان
لداخل في العبادة او خارج من لوازمها مثل اوقات النهي فلا تصح ولا
يثاب عليها كما قدمنا عن ابن رشد وعن هذا الاصل ترتبت البيوع الفاسدة

❦ كجعل التصديق بدرهم بدلا
عن الصلاة وان يجعل بعض
الواجب بدلا عن كله كجعل
ركعة بدلا عن ركعتين
(الفصل الثالث في لازمه وهو
عندنا يقتضي الفساد خلافا
لاكثر الشافعية والقاضي
أبي بكر منا وقرق أبو
الحسين البصري والامام بين
العبادات فيقتضي وين
المعاملات فلا يقتضي. لذا ان
النهي انما يكون لدرء
المفسدة الكائنة في المنهي عنه
والمتضمن للمفسدة فاسد
ومعنى الفساد في العبادات أن
وقوعها على نوع من الخلل
يوجب بقاء الذمة مشغولة
بها وفي المعاملات عدم ترتب
آثارها عليها الا ان يتصل
بها ما يقرر آثارها على اصولنا
في البيع وغيره وقال ابو
حنيفة ومحمد بن الحسن لا
يدل على الفساد مطلقا ويدل
على الصحة لاستحالة
النهي عن المستحيل)

هذا الفصل في آثار النهي وأثر الشيء لازم له فلذلك قال في لازمه ويتحصل في اقتضائه للفساد أربعة مذاهب يقتضي
 لفساد لا يقتضيه . الفرق بين المعاملات والعبادات . يفيد الفساد على وجه ثبت معه شبهة الملك وهو مذهب
 الملك . حجة اقتضائه للفساد مطلقا أما في العبادات فلأنه أتى بالمنهي عنه والمنهي عنه غير المأمور به فلم يأت بالمأمور
 به ومن لم يأت بالمأمور به بقي في عهدة التكليف وهو المعنى بقولنا النهي يقتضي الفساد في العبادات وأما في المعاملات
 لأن النهي يعتمد وجود المفسدة الخالصة أو الراجعة في المنهي عنه فلو ثبت الملك والاذن في التصرف لكان ذلك
 قريبا لتلك المفسدة والمفسدة لا ينبغي أن تقرر والأما ورد النهي عنها والمقدر ورود النهي عنها هذا خلف
 قياسا على العبادات . حجة عدم اقتضائه مطلقا أما في العبادات فإنه لا تنافي بين قول صاحب الشرع نهيتك على
 الصلاة في الدار المغصوبة وإذا أتيت بها جعلتها سببا لبراءة ذمتك كما حكى فيها الإجماع وعن الوضوء بالماء المغصوب
 الصلاة في الثوب المغصوب والحج بالماء المغصوب وإذا أتيت بهذه العبادات جعلتها سببا لبراءة ذمتك فإن مصالح العبادات
 حاصلة في تلك الصور وإنما قارنتها مفسدة ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنتها للمفسدة لأنه
 أعطاه دينه وضربه لم يقدح ﴿ ١٩٩ ﴾ ذلك في براءة الذمة من الدين ولا في مصلحة الدراهم المأخوذة

وأما الإمام أحمد بن حنبل
 رضي الله عنه فقد طرد
 أصله وأبطل العبادات في
 هذه الصور كلها فتعذر
 القياس معه وبقي الاستدلال
 بحصول المصلحة وأما في
 المعاملات فلأن الأسباب
 الشرعية ليس من شرط
 إقاداتها الملك أن تكون
 مشروعة في نفسها فالسرقة
 محرمة وهي سبب القطع
 والغرم وسقوط العدالة
 وغير ذلك وكذلك الزنا
 والحراة والقذف محرمات

المعقود لها كتاب خاص من المدونة أما ما دل الدليل على عدم فساد
 فالعمل على دليله مثل تلقي السلع فإنه منهي عنه وهو ماض وكذا التفريق
 بين الام وولدها في البيع فهو فاسد فاذا طرأ عليه الجمع بينهما مضى
 وكذا البيع على شرط البراءة في غير الرقيق وفي غير بيع الحاكم
 فإن البيع يقرر ويبطل الشرط وأعلم أن محل الخلاف في أن النهي هل يقتضي
 الفساد إنما هو في هل يقتضي فساد مقارنه المشتمل عليه كالغصب الذي
 اشتملت عليه الصلاة والشرط الذي اشتمل عليه البيع أما الشيء المنهي
 عنه فلا خلاف في فساد وعدم اجزائه فاذا كان جزء عبادة أو معاملة

هي أسباب لأحكام أجماعا وكذلك الطلاق في زمن الحيض حرام ويترتب عليه اثره الذي هو ازالة العصمة فقد
 يكون السبب حراما وقد يكون واجبا كالزواج في حق من وجب عليه ويكون ذلك سببا لوجوب النفقة
 غيرها والاعتاق الواجب سبب للولاء وغيره وقد يكون مندوبا كالزواج المندوب والتعلق المندوب وقد يكون
 باحسا كالزواج المباح وقد يكون مكروها كالزواج المكروه فقواعد الشريعة تشهد ليس من شرط السبب أن
 تكون مشروعا ولا مساويا لمسيبه في الحكم بل يكون السبب حراما والمترتب عليه واجبا بهذا يظهر بطلان التشنيع
 في الملكية حيث جعلوا ترك السنة في الصلاة سببا لوجوب السجود فليلهم كيف يكون ترك المندوب سبب
 وجوب وكيف يكون الفرع أقوى من أصله وجوابهم ما تقدم . حجة الفرق أن البراءة تعتمد الاتيان بالمأمور به ولم يأت
 فتبقى العهدة وإذا كان المندوب لا يجزىء عن العبادة الواجبة فالولي المحرم فلو صلى الف ركعة ما نابت له عن صلاة
 صبح وأما المعاملات فهي أسباب والسبب ليس من شرطه أن يكون مأمورا به . حجة شبهة الملك مراعاة الخلاف وأما
 يتصل به على أصولنا فلأن البيع المحرم إذا اتصل به عندنا أحد أمور أربعة تقرر الملك فيه بالقيمة وهو تغير
 سواق أو تغير العين أو هلاكها أو تعلق حق الغير بها على تفصيل مذكور في كتب الفقه وأما قول أبي حنيفة

في الصحة فحجته ان الصحة لو كانت مفقودة لا تمتنع النهي لانها لا يقال للاعمى لا يبصر ولا للزمن لا يطير وما
 ذاك الا لعدم صحة ذلك منهما فدل على ان النهي يدل على حصول الصحة والصحة عبارة عن ترتب الملك والائثار
 والممكنة من التصرفات فلهذه القاعدة قالوا انه اذا باع درهما بدرهمين او غيره من الربويات متفاضلا حصل الملك في احد الدرهمين
 ورد درهم الزائد وكذلك اذا اشترى امة شراء فاسدا يجوز له وطئها ابتداء ويجوز له أكل الطعام وغير ذلك مما
 اشتراه شراء فاسدا بناء على حصول الصحة المفسرة بالاذن في التصرف (قاعدة) الصحة ثلاثة اقسام صحة عقلية
 وهي امكان الشيء وقبوله للوجود والعدم في نظر العقل كما كان العالم والاجسام والاعراض وصحة عادية كالشي
 اماما ويعينا وشمالا دون الصعود في الهواء. وصحة شرعية وهي الاذن ﴿ ٢٠٠ ﴾ الشرعي في جواز الاقدام على الفعل وهو

يشمل الاحكام الشرعية الا
 التحريم فلا اذن فيه والاربعة
 الباقية فيها الاذن اذا تقررت
 هذه القاعدة فالنزاع مع
 الحنفية انما هو في الصحة
 الشرعية وهي الاذن في جواز
 الاقدام واستدلوا بحديث
 الاعمى والمقعد وذلك انما
 يوجب اشتراط الصحة العادية
 وهي مجمع عليها. اتفق الناس
 على انه ليس في الشريعة منهي
 عنه ولا مأمور به ولا مشروع
 على الاطلاق الا وفيه الصحة
 العادية وكذلك حصل الاتفاق
 ايضا على ان اللغة لم يقع فيها
 طلب وجود ولا عدم الا فيها
 يصح عادة وان جازنا
 تكليف ما لا يطاق فذلك
 بحسب ما يجوز على الله تعالى
 لا بحسب ما يجوز في اللغة

فلا خلاف في فساد الماهية التي هو جزءها وذلك كالركعة المختلطة من
 الصلاة وكون الثمن خمر في البيع وكون الزوجة محرما في النكاح لان
 ذلك الفساد لاختلاف جزء الماهية والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا وكذا
 ما اختللت شروط كصلاة بلا طهارة ونكاح بلا مهر انما الخلاف في
 اشتغال العبادة او العقد على مقارن منهي عنه كالارض المغصوبة للصلاة
 والشرط للبيع والدرهم الثاني في بيع درهم بدرهمين فذهبنا انه يقتضي
 فساد المقارن ومذهب الحنفية انه ان كان المنهي عنه مقارنا لكنه داخل
 في الماهية اي مخالط لها افاد الفساد مع الملك الخبيث اي ان آثاره التي
 نشأت عنه من قبل الاطلاع عليه او الحكم بفسخه صحيحة كبيع الامة
 بلامواضعة فيلحق به الولد ولكن يجب فسخه وان كان المنهي عنه
 مقارنا خارجا يمكن فصله كالدرهم الزائد في الربا والشرط الحرام في البيع
 فلا يقتضي الفساد بل انما يفسخ الزائد. وقد تقدم ما يرجع الى ادلت
 مذهبنا والى تحقيق مذهب الحنفية وبيان من طرد اصله وان تصحيح

فاللغات موضع اجماع فعلى هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع قال الامام فخر الدين سلمنا ان دليلكم يدل على
 الصحة الشرعية لكن تلك الصحة متقدمة على النهي لامتأخره عنه وتقرير ذلك ان الموكل اذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلعة
 التي وكلتك على بيعها فيكون هذا النهي عزلا له ونسخا لتلك الصحة السابقة كذلك الخلائق وكلاء الله في ارضه لقوله
 تعالى ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون وقوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيها واذا ورد
 النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة وانتم تطلقون انه يدل على صحة لا حققة حتى تثبتون
 الملك في عقود الرباء بناء على النهي (تنبيه) قال مالك والشافعي وابن حنبل ان النهي يدل على الفساد وقال ابو حنيفة هو

اليوم الفاسدة عندنا عند طريان مقوت ليس من مناقضة الاصل ولا من
مراعاة الخلاف في الفصل الرابع عشر من الباب الاول مفصلة فارجع
الى جميعها هناك

الباب السادس في العمومات

ترك المص هنا تعريف العام لانه ذكره في الفصل السادس من الباب
الاول وقد قدمنا هناك ما اقتضاه المقام من التفرقة بين العام والكلي وتركنا
التعرض الى الخوض في تحقيق تعريف المص الى هنا لان هذا مظنته
سوى اننا اشرنا اشارة الى شيء من تحقيق التعريف واذ قد افضت النوبة
الآن اليه فلا علينا ان لم يذكر شيء من كلام المصنف . اعلم ان المص
اخترع تعريفا للعام بقوله « الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله »
فخرج بقوله لمعنى كلي المشترك اللفظي لانه موضوع لاكثر من معنى
وخرج بقوله بقيد تتبعه في محاله لانه انما موضوعه لمعان
كلية بلا قيد فيكون في اطلاقها صدقها على بعض ما تدل عليه . ويرد على
هذا التعريف انه ان اراد بالموضوع ما هو المتبادر من معنى الوضع اعني
الوضع العيني الحقيقي وهو جعل اللفظ المعين دليلا على المعنى المعين
فسد التعريف لان صيغ العموم قضايا لامفرادات والعموم عارض للالفاظ
عند استعمالها واتصالها باداة من ادوات العموم وليس هو من مدلولات
الالفاظ الموضوعية هي لها والقضايا ليست موضوعات بل معناها حاصل
من الاسناد فان صيغ العموم تحصل من اجتماع اسم جنس مدخول
لكلمة تدل على الاحاطة بالمعنى الكلي مستفاد من اسم الجنس وقيد

يدل على الصحة والملك طردوا
اصولهم الا ما لك قال ابو
حنيفة يجوز التصرف في
المبيع يباع فاسدا ابتداء وهذا
هو الصحة وقال الشافعي
ومن واقفه ان الملك لا يثبت
اصلا ولو تداولته الاملاك
وهذا هو الفساد وقال مالك
بالفساد في حاله عدم الامور
الاربعة المتقدم ذكرها وبعدمه
وتقرر الملك اذا طرأ احدها
فلم يطرده اصله ويقتضي
الامر بصد من اضداد النهي
عنه قد تقدم ان النهي
امر باحد الاضداد والامر
بالشيء نهى عن جميع
الاضداد كقوله اجلس في
البيت فانه نهى عن الجلوس
في السوق والحمام وجميع
البقاع وكقوله لا تجلس في
البيت امر بالجلوس في احد
المواضع اما جميع المواضع
المضافة للبيت فلا لانه نهى
(الباب السادس في العمومات
وفيه سبعة فصول)

التتبع مستفاد من اداة الاحاطة فلا يصح ان يدعى كون اللفظ موضوعا
 لمعنى بقيد التتبع لظهور ان الدال على المعنى غير الدال على القيد. وان
 اراد من قوله الموضوع الوضع النوعي وهو وضع المركبات صح التعريف
 في الجملة الا ان هذا الاطلاق مجاز غير مشهور ولا قرينة عليه وذلك
 خالف في الحد على ما في ذكر الوضع بقيد من توهم كون الموضوع لفظا
 واحدا وهو خلاف الواقع ولكن العذر للمصنف فان الحدود التي ذكرها
 من قبله مدخولتة وافر بها للاستقامة حد ابي الحسين البصري وهو قوام
 « اللفظ المستغرق لما يصلح له » و مراد ان اللفظ المفرد وهو اسم الجنس
 يصير مستغرفا لما يصلح له اي لما يدل عليه من الافراد ويصلح لان يشمله على
 سبيل البدلية اذ الصلوحية هي الدلالة على جميع الافراد على سبيل
 البدلية وهي معنى المطلق كما اشار له المص في اول الباب الثاني من كتاب
 العقد المنظوم ولفظ الصلوحية يفهم منه عدم تناول بالفعل لجميع الافراد
 قبل دخول اداة العموم فيندفع ما اورده عليه ابن الحاجب في المختصر
 والمص في العقد المنظوم من انه غير مانع لصدقه على اسماء الاعداد
 لشمولها كل ما يصلح له وهو ايراد ناشيء عن عدم ظهور مراد ابي الحسين
 من قوله يصلح واختياره له دون ان يقول يدل الان العشرة وضعت من
 اول الامر الاحاد المعروفة فهي تتناول جميعها كلما اطلقت لان تناولها
 وضعي كدلالة المركب على جملة اجزائه وليس ذلك محتاجا الى دخول
 اداة عليها ولا هي دالة على فرد مبهم من الاحاد على وجه البدلية فلا
 يسمى ذلك استغراقا ولا صلوحية كما يتضح بمزيد التأمل نعم ان
 تعريف ابي الحسن غير ظاهر في مراده. وعرف الغزالي العام بقوله « اللفظ

الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا « فاحترز بالواحد عن
 نحو ضرب زيد عمر من المركبات الدال على امرين وبقوله الدال من
 جهة واحدة عن المشترك لانه يدل على اكثر من شيء يوضعين وبما كثر
 من جهة وقوله فصاعدا اتي به لتحقيق معنى العموم والظاهر انه قصد به
 اخراج المثنى ايضا. ويرد عليه امورا احدها قال ابن الحاجب : يخرج عنه
 الموصولات مع صلاتها لانها ليست لفظا واحدا . ثانيها قال يدخل فيها
 المثنى والمعهود والنكرة . ثالثها اقول : يرد عليه ان وصف لفظ العموم بكونه
 دالا يقتضى كون العموم مستفادا من الصيغة وضعا اذ الدلالة هي فهم
 المعنى من اللفظ وضعا وليس الاستغراق كذلك لانه لا مطابقة ولا
 تضمن ولا التزام بل هو مستفاد من تركيب اسم الجنس مع اداة الاحاطة
 والاستفادة اعم من الدلالة اذ الدلالة من اوصاف المفردات بحسب
 الوضع والاستفادة كل ما يستفاد من الكلام وضعا او عرفا او عقلا
 صراحة او تعريضا في المفردات والمركبات فان تعليق الاكرام على المجيء
 في قولك ان جاء زيد اكرمه مستفاد وليس مدلوله فلعل ذكر الغزالي
 لكلمة الدال مبني على ما بنى عليه المص والامام من كون العموم
 موضوعا وهو تسامح شائع واختار الامام في المصطلح تعريفين اولهما
 تعريف ابي الحسين وزاد عليه « بحسب وضع واحد » فيرد عليه ما
 اوردناه على المص في دعوى كون العموم موضوعا وثانيهما مقتضب من
 تعريف الغزالي وهو « اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر »
 وهو يشمل الجموع . ويرد عليه ما ورد على الغزالي في كلمة الدال . واختار
 ابن الحاجب في تعريفه « ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيها

مطلقاً ضربة « فخرج بقوله باعتبار امر اسماء الأعداد وقوله مطلقاً المعهود
 لاحتياجها إلى العهد وقوله ضرباً أخرجه دلالة النكرة على الأفراد على
 سبيل البدل والصلوحية ويرد عليه أنه لا يشمل ما دل على مسميين وبأن
 ما التي وقعت في التعريف مجهولة لما صدق فإن صدقت على اللفظ يرد عليه
 ما ورد على الغزالي من إطلاق الدلالة على الاستفادة وإن صدقت على قضية
 صح لكن فيه استعمال المجهول في التعريف. وتحقيق هذا المقام أن البحث
 في العام عن ثلاثة أمور العموم. واللفظ المستغرق وهو العام. والصيغ الدالة
 على العموم في ذلك اللفظ. فاما الأول فهو شمول جميع ما يصلح اسم الجنس
 للدلالة عليه بحيث لا يبقى فرد من مدلوله لأن العموم في اللغة الاحاطة
 والشمول تقول عمت الناس بالكرم. والثاني هو اسم الجنس الذي
 صار شاملاً لجميع افرادها نصاً لانضمامها إلى ما يدل على الشمول وضعاً
 واستعمالاً فالاسم هو معروض العموم ومتعلقه على وزان متعلق معنى
 الحرف مع الحرف. والثالث هو القضية الدالة على ثبوت حكم محمولها
 لسائر الافراد الدال هو عليها فرداً فرداً. فاذا تقرر هذا ظهر أن ابا الحسين
 والغزالي والبقية قصدوا إلى التعريف الثاني وهو اللفظ الذي عرض له
 العموم وزاد الغزالي والامام والمصفاؤهم أن هذا اللفظ موضوع للعموم.
 وهمة الاصولي لا ينبغي أن تنصرف إلى ابيات معنى العموم لأنه معنى
 يعرض للالفاظ كما يعرض لها مفهوم المخالفة أو لبيان صيغته للتنبيه على
 مواقع المفهوم فاما الاشتغال بتعريف اللفظ العام فقليل
 الأهمية لأنه ليس قسماً مستقلاً من الالفاظ بمعناه بل عموم يحصل له
 من غيره وهو الصيغة فليس هو مثل المجمل مثلاً إذ المجمل يعرض له

الاجمال من تلقاء دلالة على المعنى لا بواسطة غيره لاسيما اذا انضم الى بحثهم هذا ما يوهم ان العام ضرب من ضروب الالفاظ في الوضع كما فعل المص وغيره حتى احتاج كثير من تمشي في وهمه هذا الى البحث عن التفرقة بين المقدار الموضوع له العام والموضوع له الكلي والموضوع له المشترك كما قدمه المص في الباب الاول وحتى اولع المشتغلون بهذا العلم بعدهم بهاتين التفرقتين والتساؤل عن الفاظ العموم ومع ذلك يعر عليهم قول العلماء « العموم من عوارض الالفاظ » وقولهم « مدلول العام كليت لا كلي ولا كل » فلا يعباون بها اكثر مما تلوكها السنتهم ولا تنفتح لها افئدتهم

الفصل الاول في ادوات

اراد من الادوات الصيغ لانها اعم لان من الصيغ ما لا يحصل باداة بل بالعرف كالفحوى او بالعقل كترتيب الحكم على الوصف. ثم ان صيغ العموم انهاها المص في الباب الثاني عشر من العقد المنظوم الى مآتين وخمسين صيغة بما لا يخلو عن ترادف او تداخل وارجعها في الفصل الثاني من الباب الرابع عشر منه ثلاثة عشر قسما استفهامات . وتاكيدات . ومحليات بال . ومنفيات . وشروط . واخبار مثبتة . وظروف . واعداد معدولة مثل سداس . ونواهي . واوامر معدولة مثل تراك ومناع . واسماء افعال امر . ونهي . وما نفاه العرف للعموم قوله ومعنى قولي فيه نظران من وما ايضا لا يفيدان العموم الا باضافة لفظ آخر الخ قد يجاب عن الامر بان قوله « وهي اما ان تكون موضوعة » يريد منها ان قسما من ادوات

(الفصل الاول في ادوات العموم وهي نحو عشرين صيغة قال الامام وهي اما ان تكون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل او بلفظ يضاف اليها كالنفي والامر التعريف والاضافة وفيه نظر) قد تقدم في الباب الاول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريراً واشكالا وجوابا واما تقسيم الامام فخر الدين اياها الى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل وجميع ومن وما والى ما لا يفيد العموم الا بلفظ يضاف اليها نحو النفي كقولنا لا رجل في الدار فانه لولا النفي لم يبق الا مطلق النكرة وهي لا تفيد العموم بنفسها او لام التعريف نحو اقبلوا المشركين فانه لولا لام التعريف لم يبق الا الجمع المنكر وهو لا يفيد العموم او الاضافة نحو عبيدي احرار فلولوا الاضافة لم يحصل العموم ولم يعم العتق بل كان يلزمه عتق ثلاثة اعبد فقط هذا معنى كلامه ومعنى قولي فيه نظران من وما ايضا لا يفيدان للعموم الا باضافة لفظ آخر يضاف اليها وهي الصلة في الخبرية نحو رايت من في الدار او لفظ هو شرط نحو من دخل داري فله درهم او لفظ مستفهم عنه نحو من عندك فلو نطقنا

من وما وحدها لم يحصل عموم بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة او غير ذلك وكذلك كل
وجميع لابد من اضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه نحو كل رجل انسان او جميع العالم يمكن
فتخصيصه المحتاج للفظ آخر بتلك الثلاثة لا يتجه ﴿ فمنها كل ﴾ ٢٠٦ ﴿ وجميع ومن وما والمعرف باللام جما

ومفردا والذي والتي
وتنيتها وجمعها واي وتي
في الزمان واين وحيث في
المكان قاله القاضي عبد
الوهاب واسم الجنس اذا
اضيف والنكرة في سياق
النفي فهذه عندنا للعموم
واختلف في الفعل في سياق
النفي كقولك والله لا آكل
ف عند الشافعي للعموم في
المواكيل قلنا تخصيصه بنيته
في بعضها وهذا هو الظاهر
من مذهبننا وقال ابو حنيفة
لا يعم لان الفعل يدل على
المصدر وهو لا واحد ولا
كثير فلا تعميم ولا تخصيص
واتفق الامامان على قوله لا
ا كلت اكلانا عام يصح
تخصيصه وعلى عدم تخصيص
الاول ببعض الازمنة او
البقاع . انا انه ان كان عاما
صح التخصيص والافمطاق
يصح تقييده ببعض
محال وهو المطلوب ﴿
اما كل وجميع فيعمان فيما
اضيفا اليه واما من وما
فاشترط الامام فخر الدين
وجماعة معه ان يكونا في
الشرط والاستفهام

العموم وضعت الواضع ليدل بذاته على الاحاطة والاستغراق نحو كل وجميع
وايان واينما وقسما صاردا لا على العموم بضممة شيء اليه مثل من وما في
الشرط والاسماء الموصولة مع الصلة فعمومها من جهة الاستعمال ومثل
النكرة في سياق النفي ولا شبهة ان القسم الاول محتاج ايضا لمعلق يظهر
فيه معنى العموم شان سائر الادوات والمص نظر الى احتياج كلا القسمين
لشيء معه ليفيد معنى العموم فبنى على ذلك بحش في كلام الامام والحق
ان كلام الامام ادق فتأمل ﴿ قوله واما من وما فاشترط الامام فخر الدين
ان يكونا في الشرط الخ ﴾ سياقي الكلام على حكمهما في الاستفهام . واما
الشرطيتان فالعموم اما الموصولتان فهما من المعارف والمعارف جزءية
ولكن عرض العموم لمذلول الصلة لان المراد منهما مع الصلة كل من
ثبت له حكم الصلة نحو من سرق وجب قطعه والشرطيتان ماخوذتان
من الموصولتين لان الشرط عبارة عن عروض التعليق لادوات الاستفهام
والموصولية ولهذا اشترك الشرط والموصول في احكام وكان الخيار
للمتكلم في الجزم وعدمه على التقديرين فالعموم مع الشرط عارض من
جهة التعليق على مضمون الجملة الا ترى انه لو اريد بالصلة او الشرط
معين نحو من جاءك بالامس رجل عالم ومن ياتك من عندي فادفع اليه
لم يكن ثم عموم . فالحاصل ان العموم من عوارض التراكيب لامن معاني المفردات

واحترزوا بهذا الشرط عنهما اذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك او بمن معجب لك فتخفف معجب
على الصفة وفي هذه الحالة من وما ليستا للعموم فخرجتا بقولهم اذا كانتا في الشرط والاستفهام فنفعهم هذا التقييد
في اخراج هذا وهو ليس للعموم واضرهم هذا التقييد في اخراج ما ومن الخبريتين وهما للعموم نحو قولنا تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى كل من عليها فان فان هذين للعموم ولا شرط فيهما ولا استفهام

﴿ قوله فيه اشكال من جهة ان لام التعريف الخ ﴾ حاصل الاشكال ان المفرد يدل على الجنس مطلقا لان الافراد ليس حالته وجودية اللفظ بل هو حالته عدمية اي كون اللفظ غير مثني ولا مجموع فاذا دخل عليه حرف الاستغراق دل على استغراق الجنس فردا فردا واما الجمع فحالته وجودية للفظ فاذا دخل عليه حرف الاستغراق افاد شمول الجنس لكن بقيد الجمعية اي شمول جموع الجنس الا ان هذا ان وقع في حيز الاثبات كان مثالا الى معنى استغراق المفرد لان شمول الجموع يتضمن شمول مفرداتها اذ المجموع انما تتكون من الافراد فيدل الجمع المستغرق على استغراق الآحاد بالتضمن كما اشار له في المطول واما اذ وقع في حيز النفي او النهي فهو محل الاشكال كما صرح به المص لان نفي الجموع والنهي عنها الذي هو ملحق بالنفي لا يستلزم نفي الآحاد فكيف حكموا دلالة على الاستغراق اذا تعرف بال ووقع بعد النفي وهل هذا الاطلاق في حكايتهم صحيح ام يجب تقيده . وحاصل الجواب الذي اشار له المص ان اطلاق الائمة صحيح بدليل ما صرح به صاحب الكشف في قوله تعالى والله يجب المحسنين وقوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما ودلالته على ذلك ليس بالوضع المطابق لما علمت من ان التركيب لا يقتضي ذلك ولا بالتضمن ولا بالالتزام لا تنفاه جميع ذلك ولكن الجمع المعروف بال الاستغراقية استعمل مع النفي في معنى المفرد مجازا بالاطلاق والتقييد والهي القرينة وشاع ذلك في لسانهم حتى صار حقيقة عرفية وهذا معنى قولهم ان ال الاستغراقية اذا دخلت على جمع ابطلت منه معنى الجمعية والدليل على ذلك تتبع موارد استعمالهم وبهذا يندفع توهم صاحب

فخرج من الحد فيكون غير جامع فلا بد من عبارة تخرج النكرة وتدخل الخبرية بان يقول اذ كانتا شرطا او استفهاما او موصولا وحينئذ يصير الحد جامعا والمعرف باللام جمعا ومفردا في الاشكال من جهة ان لام التعريف تعم افراد ما دخلت عليه فان دخلت على الدرهم عمت اقراة والفرس عمت اقراة فكذلك ينبغي اذا دخلت على الجمع تعم افراد الجموع وحينئذ تعدر الاستدلال به حالة النفي او النهي على ثبوت حكمه لفرد من افرادة فاذا قال الله تعالى لا تقتلوا الصبيان يجوز ان تقتل واحدا فانما انما نهينا عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع وكذلك اذا قلنا لم ار اخوتك يجوز ان تصدق وقد راينا منهم واحدا وهو خلاف المعهود من صيغة العموم وانها تقتضي ثبوت حكمها لكل فرد من افرادها امر او نهي ثبوت ونفيا ولا يختلف الحال في شيء من الموارد وحينئذ لاجل هذا الاشكال يتعين ان يعتقد ان لام التعريف اذا دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالمفرد وان الحكم ثابت لكل فرد من

الافراد كانت الصيغة مفردا او جمعا. واي تعم فيما اضيفت اليه نحو اي رجل جاءني اكرمتني ومتى واين وحيث للعموم
 * والمعلق عليها مطلق وبهذا يجيب عن يقول اذا كانت هذه للعموم فينبغي اذا قال متى دخلت الدار فانت طالق قد دخلت
 مرارا ينبغي ان يلزمه ثلاث تطبيقات عملا بالعموم وليس كذلك فلا يكون للعموم وكذلك ابن وجدتك فانت
 طالق او حيث وجدتك فانت طالق لانا نقول المعلق عليه عام وهو متى واين وحيث والمعلق مطلق وهو مطلق
 الطلاق فهو التزم مطلق الطلاق في جميع الازمنة او البقاع فاذا الزمه طلاق واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق
 فلا تلزمه طلاق أخرى بل تتحل اليمين كما لو قال انت طالق في جميع الايام طلاقه فالطرف عام والمظروف
 مطلق كذلك همها المعلق عليه عام والمعلق مطلق فاندفع الاشكال ﴿ ٢٠٨ ﴾ واسم الجنس اذا اضيف قال صاحب

الروضة : سواء كان مفردا او
 تثنية او جمعا واما الامام
 فخر الدين فلم يذكر
 في المحصول سوى الجمع
 كقوله عبيدي احرار ومثال
 المفرد قوله عليه الصلاة
 والسلام هو الطهور مائة
 الحبل ميتته فحصل العموم
 في جميع افراد الماء والميتة
 فالمضاف مفرد وكذلك قوله
 عليه السلام الا يحقها يعمر
 جميع حقوق الشهادة مع انه
 مفرد مضاف والتثنية كقول
 الاعرابي المفسد لصوم
 لرسول الله صلى الله عليه
 ما بين لا بتبها احوج مني
 واللاية الحجارة السود فعم
 جميع الحجارة السود (تنبيه)
 اسم الجنس قسمان منه ما
 يصدق على القليل والكثير
 نحو ماء ومال وذهب وفضة
 ومنه ما لا يصدق الا على الواحد
 نحو درهم ودينار ورجل

المفتاح وصاحب التلخيص ان استغراق المفرد مع ال اشمل من استغراق
 الجمع وخيله لهما النظر الى ما تقتضيه معاني التركيب بحسب الوضع
 الحقيقي دون الاستعمالي العرفي في سائر المقامات الخطائية مع النظر ايضا
 الى ان المفرد المعروف بال اذا اريد به بعض الجنس دون الاستغراق صح
 ان يبلغ بالبعض فيه الى الواحد كما في قوله تعالى واخاف ان ياكلهم
 الذئب دون الجمع المعروف فلا يصح ان يبلغ به الا الى اقل الجمع الا عند التجوز
 كما في قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا وقد صرح صاحب
 الكشف بانها مجاز ونظرا بقولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتل واحد
 منهم فظن صاحب الفتاح وملخصه ان ذلك ايضا ثابت في حالة ارادة
 الاستغراق هذا خلاصة هذا المبحث المعداد من مشكلات مسائل البلاغة
 وقوله والمعلق عليها مطلق الخ اي عرفا وهذه القاعدة اخت القاعدة
 التي تقدمت عن العز ابن عبد السلام في مبحث اقتضاء النهي
 التكرار وقد بينها المص في المسألة الخامسة من الفرق الرابع

وعبد فلا يصدق على جماعة الدراهم انها درهم ولا الدينار انها دينار ولا العبيد انها عبد فهذا
 الذي لا يصدق على الكثير ينبغي ان لا يعمر اذا اضيف وكذلك اذا قال عبيدي حر وامرأتي طالق لا يعمر من
 حيث اللفظ بخلاف عبيدي احرار ونسائي طوالت وكان ينبغي ان يفصل بين القسمين في اسم الجنس اذا اضيف ويدعى
 العموم في احدهما دون الآخر لكني لم اراه منقولا والاستعمالات العرفية تقتضيها وكذلك فرق الغزالي
 بين المفرد الذي فيه هاء التانيث يمتاز بها عن الجنس نحو برة وبين ما ليس كذلك فجعل لام التعريف تعم في الثاني
 دون الاول فتعم في البردون البرة وفي التمردون التمرة وهو تفصيل حسن وهو يعضد هذا الموضع ايضا في

في قوله واما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب الخ نقض المص
 دعوى كايمة عموم النكرة في سياق النفي بتصريح النحاة بسلب العموم عن
 بعض النكرات في سياق النفي وذكر على ذلك ثلاثة شواهد الاول
 النكرة الممولة لا اخت ليس . الثاني كل الواقعة في حيز النفي وهي
 نكرة اذ لا تعرف . الثالث زيادة من عند قصد التعميم فلو كان العموم
 مستفادا من النفي ما احتيج الى زيادة من ثم جزم بان مراد الاصوليين
 بخصوص النكرات العامة نحو احد وعرب وديار . ويجب : بأن الاصوليين
 ما قصدوا ان النكرة حيثما وقعت في سياق النفي عمت كما انهم لم يريدوا
 قصر ذلك على النكرات التي عندها المص بل ارادوا ان النكرة في سياق
 النفي تعرض لها العموم غالبا فاطلقوا عبارتهم لاجل الاغلبية في قوله اذا
 قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم الخ اي لا تكون نصا في العموم الا
 انهم صرحوا بانها ظاهرة في العموم لكن تحتل نفي الوحدة احتمالا
 ضعيفا لان استعمال النكرة في الوحدة دون الجنس مجاز غير مشهور اذ
 الاسم يدل على معناه الماخوذ من مادته واذا حكم عليه فالمقصود الحكم على
 ذلك المعنى . واما دلالاته على الوحدة فهو من باب دلالة عدم وجود علامة
 تثنية او جمع على انه باق على الوحدة لان التحقيق ان الافراد ليس مقصودا
 من وضع الصيغة بل استفيد من عدم وجود علامة تثنية او جمع وليس
 هو كدلالة صيغة الفعل على زمانه لان صيغة الفعل مقصودة بالوضع لذلك اذ
 الزمان جزء من مفهومه لا يعقل الا بها وحروف الحدث ركبت على الهيئة
 المخصوصة للدلالة على الحدث والزمان المخصوص فن لطائف الوضع
 جعل اللفظ المركب من حدث وهيئة دالا على المعنى المركب من الحدث

في اسم الجنس اذا اضيف .
 واما النكرة في سياق النفي
 فهي من العجائب في اطلاق
 العلماء من النحاة والاصوليين
 يقولون النكرة في سياق النفي
 تعمر واكثر هذا الاطلاق
 باطل قال سيويه رحمه الله
 وابن السيد البطليوسي في
 شرح الجمل اذا قلت
 لا رجل في الدار
 بالرفع لا تعمر بل هو نفي
 للرجل بوصف الوحدة
 فتقول العرب لا رجل في
 الدار بل اثنان فهذه نكرة

والزمان فهو لفظ مفرد دال على ماهية بقيد كما يدل لفظ رجل على
 الانسانية بقيد انه كورة . او لفظ زيد على الانسانية بقيد التشخيص بخلاف
 الوحدة في النكرة فقد يعقل معنى الاسم ولا يخطر بالبال كونه واحدا
 ولان الوحدة او كانت مقصودة بالوضع لو ضمت صيغة تدل على التثنية
 والجمع وليس كذلك اذ هما مستفادان من الملازمة التي تزداد على الاسم
 ويجوز العدول عنها الى غيرها من المطف أو التصريح بكليتها جمع واثنين
 او نحو ذلك فام تنحصر الدلالة فيها بخلاف دلالة الصيغة على زمن الفعل .
 اذا تقرر هذا فاذا قصد من الصيغة الافراد كانت استعمالا للفظ في
 غير ما وضع له لانه ان ريد منه حينئذ الصيغة مع اصل المعنى فقيم استعمال
 اللفظ في حقيقته ومجازة ولذلك كان هذا القصد قليلا في كلامهم ومحتاجا
 للقرائن فلا ينافي وجود هذا الاحتمال عدها في صيغ العموم فسموا الاخت
 ليس نافية للجنس على سبيل الظهور لقصد بيان ارجحية لا التبرئة عليها
 وكلام النحاة لا يجافي هذا ولم نجد منهم من قال انك اذا رفعت لا تعم
 بل قالوا لا يكون نصا ولا يلزم ان يكون العام كلها نصا بل منه نص وظاهر
 فدعوى انها في حالة الرفع للافراد مردودة . فان قلت النكرة في الاثبات
 لا تعم الا قليلا في نحو قمره خير من جرادته فهي في الاثبات مستعملة في
 الافراد لا محالة فكيف ندعي انها غير موضوعة للافراد ودعوى ان
 ذلك كله مجاز غاو لان المجاز لا يكون اكثر من الحقيقة . قلت لا بد ان
 يكون معناها في الاثبات هو معناها في النفي ولما كان عمومها في النفي دليلا على
 ان المراد منها الجنس فهي في الاثبات ايضا للجنس انما لما كان اثبات الجنس
 صادقا بوجود فرد واحد حمل عند الاطلاق على القدر المحقق وهو الفرد الواحد

وجعل غير محتاجا للدليل فهو من قبيل المطلق في اصطلاح
 الأصوليين وليس قيد الوحدة موضوعا له حتى يكون حقيقة فيه . ولهذا
 يعرض له العموم بالقرينة المعينة لتقييده نحو « ثمرة خير من جرادة » وقول
 الحريري « يا اهل ذا المعنى وقبتم ضرا » وقد ذهبت جماعة الى ان
 النكرة موضوعة للفرد المبهم فهي في الاثبات واضحة وفي النفي انما
 عمت لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الافراد اذ لو ثبت فرد لما
 صدق اننا نفينا الفرد المبهم وهذا لا يتم لانه ان كان المراد من الفرد المبهم
 واحدا من الجنس لا بعينه فلا يدل نفيه على نفي جميع الافراد لصدق نفيه
 في حال انتفاء فرد او فردين وبقاء الباقي انما غاية الامر يجب ان لا يكون
 المنفي معينا بالقصد اليه وقت النفي . وان اريد بالفرد المبهم المعنى الشائع
 في الافراد آل الى دلالتها على الماهية من حيث هي فلا تتم دلالتها على
 فرد واحد في الاثبات فتدبر في هذا المقام فهو من المزالق قوله وكذلك
 سلب الحكم عن العموم كقولك ما كل عدد زوج النخ اي بناء على
 قولهم ان كلا لتوغلها في الابهام لا تتعرف لاسيما اذا كانت مضافة لنكرة .
 والجواب : ان كلا نكرة تدل على معنى الكمية فاذا نفيت انتفى ذلك المعنى
 كما على وجه العموم فاذا قلت : ما كل عدد زوج فانما نفيت الزوجية عن
 العدد بوصف الكمية فبقيت بعضيتهن لم تتعرض لهما لان النفي وان كان
 يتوجه الى المحمول الا ان كلا تشبه المحمول لما فيها من الحكم فكأن
 المحمول معها تنوسي وصارت هي المقصود ولذلك اذا قلت : ما كل بيضاء
 درة فهم ان بعض البيضاء درة لان النفي توجه لكل وهذا حكمها حيثما وقعت
 في حيز النفي فالذي لم يعم في قولهم : ما كل عدد زوج هو عدد

في سياق النفي وهي لا تعم
 اجماعا وكذلك سلب الحكم
 عن العموم حيث وقع
 كقولك ما كل عدد زوج
 فان هذا ليس حكما بالسلب
 على كل فرد من افراد العدد
 والا لم يكن فيه زوج وذلك
 باطل بل مقصودك ابطال
 قول من قال كل عدد زوج
 فقلت له انما ليس كل عدد
 زوجا اي ليست الكمية

صادقة بل بعضها ليس كذلك

فهو سلب الحكم عن العموم
لاحكم بالسلب على العموم
فتأمل الفرق بينهما فهذان
نوعان من النكرة في سياق
النفي ليسا للعموم ونص
الجرجاني في أول شرح
الايضاح على أن الحرف قد
يكون زائدا من حيث العمل
دون المعنى كقولك ما جاءني
من رجل فان من ههنا تفيد
العموم ولو قلت : ما جاءني
رجل لم يحصل العموم
وهذه نكرة في سياق النفي
وكذلك قال الزمخشري
وغيره في قوله تعالى ما لكم
من ما غيره لو قال ما لكم
الما غيره بحذف من لم
يحصل العموم وكذلك قوله
تعالى وما تأتيتهم من آية من
آيات ربهم ولو قال وما تأتيتهم
آية بحذف من لم يحصل
العموم . وهذا يقتضي أن
هذه الصيغ الخاصة كلها
إذا كانت في سياق النفي لا
تفيد العموم وإنما تفيد
النكرات العامة نحو أحد
وشيء فإذا قلت : ما جاءني
أحد حصل العموم وكذلك
نقله النحاة وإذا قلت : ما جاءني
من أحد كانت من مؤكدة
للعوم لا منشئة له هذا نقل
النحاة والمفسرين * ونقل
صاحب اصلاح المنطق وغيره
أن اللفظ الذي يستعمل
في النفي فقط وهو الذي في

وليس هو الواقع في حين النفي لأنها جيء به لتخصيص كل وبيان نوعها
بل الواقع في حين النفي هو كل وقد رأيت أنها منفية على وجه العموم
أما لو وقعت كل قبل النفي فتعتبر هي داخلة عليها وحكمة بعمومها

ترجمة ابن السيد

وابن السيد هو عبد الله بن محمد بن السيد (بكسر السين) البطليوسي بفتح الباء نسبة
لبطليوس مدينة بالاندلس ولد سنة ٤٤٤ أربع وأربعين وأربعمائة بمدينة
بطليوس وتوفي في رجب سنة ٥٢١ إحدى وعشرين وخمسمائة بمدينة بالنسية
كان إماما في اللغة والأدب له تأليف كثيرة منها الانصاف في أسباب الخلاف بين
المسلمين، وشرح الجمل للزجاجي، وشرح ديوان المهري، وشرح ادب الكاتب.
وشرح مشكل المتنبي . وكانت له مكانة في دولة ابن رزين وله نظم فائق
ونثر بليغ ترجم له صاحب القلائد وصاحب ازهار الرياض * قوله
ونص الجرجاني الخ * لعل نص الجرجاني والزمخشري إنما هو على كون
النكرة بدون من لا تفيد نصية الاستغراق وما ذكره المصنف غير موجود في
الكشاف بل كلامه ينافيه قال في تفسير « لا ريب فيه » قراءة لا ريب
بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزله،

ترجمة عبد القاهر

والجرجاني هو الشيخ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني الشافعي الأشعري
المتوفى سنة ٤٧١ إحدى وسبعين وأربعمائة وهو إمام عالم البلاغة ومدونه في كتابيه
العجيبين دلائل الإعجاز . واسرار البلاغة . أخذ عن محمد بن علي الفارسي
وله شرح الايضاح لايبى علي الفارسي في النحو سماه المغني وهو
شرح واسع ثم اختصره وسماه المقتصد . وله كتاب العوامل المائة في
النحو صغير . والعدة في التصريف * قوله ونقل صاحب اصلاح المنطق

الخ : ذكر المص هنا اربعا وثلاثين لفظا وزاد ابن مالك في التسهيل ستة
غير ما ذكر هنا وهي : داري وكراب . ونمبي . وطاوي ، وءابن .
وتؤمور وبعض هاتئ الالفاظ يحتاج الى ضبط او بيان معنى اهمله المص
او خالفها منها ديبى وهو بضم الدال وتشديد الباء قال المص هو من
الديب وكذلك ذكره في القاموس في دب فيكون اصله نسبا على غير
قياس . ومنها ديبح كسكين قال المص معناه متلون ومثله في شروح
التسهيل ووجه اطلاقه على معنى احد ان الانسان من شأنه ان يزين الارض
ويلاونها بزرع ونحوه ولم يذكر صاحب القاموس في دب ح معنى التلون
وفي التسهيل جواز ضم داله . ومنها الضرمة بالتحريك النار وناfix الضرمة
كناية عن الانسان . والتومري بضم التاء المثناة وسكون الهمزة وكسر الميم
ويقال التاموري على الاصل والتاصري والكل بمعنى انسان نسبتا للتأمور
اي القلب ويقال تأمور وتؤمور والكل بمنعى احد من اطلاق الجزء
وارادة لكل . ولاعى القرو فسر المص عن الجوهرى بما وقع فيه
تحريف في جميع النسخ وصوابه لاحس عس اي قدح والعس بضم العين
القدح العظيم وفي شواهد تعريف المسند اليه بالاضمار من المفتحاح
ونحن كصدع العس ان يعط شاعبا * يدعه وفيه عيبه متناحس
وأرم محر كته بمعنى احد وناخر بمعنى متنفس والنخير مد الصوت من
الخياشيم . والدعوي بضم الدال وسكون العين بمعنى احد وجعل المص
من دعوة الطعام لانه مضموم الاول والدعوة للطعام مضمومة وكان
استعماله بمعنى احد ناظر الى انهم لا يخاو واحد منهم عن القرى فهو
كناية بنفي لازم . وارادة نفي المازوم . والشفر بضم الشين المعجمة
وبفتحها مع سكون الفاء بمعنى احد . واما ما زاد صاحب التسهيل فداري

قولنا ما بها احد ولا وابر
ولا صافر ولا عريب ولا كتيع
ولا دبي من ديت ولا ديبح
ولا ناfix ضرمة ولا ديار ولا
طوري ولا دوري ولا
تومري ولا لاعى قرو ولا
أرم ولا داع ولا حيب ولا
معرب ولا انيس ولا ناخر
ولا نابح ولا ناغ ولا راغ
ولا دعوي ولا شقر ولا
صوات . وزاد الكراع في كتاب
المنتخب طوي اي ما بها احد
يطوى ولا بهما طوي ولا
زبان ولا تامور ولا عين
ولا عائن ومالي منه بد . فهذه
الالفاظ وضعت للعموم في
النفي وذلك نحو ثلاثين
صيغة وما عداها يقتضي ظاهر
النقول انه لا يفيد العموم الا
بواسطة من (فائدة) احد
الذي يستعمل في النفي غير
احد الذي يستعمل في الثبوت
نحو قل هو الله احد فالذي
يستعمل في الثبوت بمعنى
واحد ومتوحد واحد في
النفي معناه انسان وكأنه قال
ما فيها انسان ووابراي
صاحب وبر . و صافر من
الصفير وهو الصوت الخاص .
وعريب اما من الاعراب
الذي هو البيان ومنه الثيب
تعرب عن نفسها اي ما فيها
مبين او ما فيها من يتنسب الى
يعرب بن قحطان . وكتيع

من التكتع وهو التجمع تقول
وتدريج معناه متاوت
والضمة النار وديار من الدار
منسوب اليها كخطاب
والطوري من الطور وهو
الجبل اي ليس فيها صاحب
نار ولا دار ولا جبل ودوري
من الدور جمع دار وتؤمري
من التأمور وهو دم القلب
ولاعي القرو قال الجوهري
لاحس عس اي قدح والارم
الساكن ويطلق على البالي
الدارس والداعي والمجيب
من الدعاء والاجابة ومغرب
مثل عريب والناخر من
الناخير والنابح الكلب والشاء
صوت الغنم والرغاء صوت
الابل والدعوي من الدعوة
وهي وليمة الطعام والشفير
من الشفير وهي الحافة
والطوي من الطي اي ما
هناك احد يطوي وزابن
من الزبن واريم من الارم
والتأمور القلب وعائن وعين
من العين والبدا التفتك اي
مالي منه انفكك اذا تقرر
هذا فاقول النكرة في سياق
النفي تقتضي العموم في احد
قسمين مسموع وقياس اما
المسموع فهي هذه الالفاظ
واما القياس فهي النكرة
وما عدا ذلك فلامعوم فيه
فهذا هو تلخيص ذلك
الاطلاق فيها وصلت اليه
قدرتي (تنبيه) النكرة في
سياق النفي تعم سواء دخل

تكتع الجند اذا بقي في النار فاجتمع ومنه ٢١٤ هـ اكتبون ابصعون . ودني من الديب

منسوب للدار وكراب بفتح الكاف وتشديد الراء من كرب الارض
اذا طيبها للحرث . ونمي بضم النون وتشديد الميم وياء نسب مأخوذ من
نم الحديث اذا افشاه . وطاوي بطاء مفتوحة فهزلة ساكنة فواو فياء
نسب ومعناه مثل ما ذكر المصنف في الطوي . وآبن من ابنه اي عابه وهو
كناية عن الانسان لانه يعيب الاشياء .

ترجمة صاحب اصلاح المنطق

وصاحب اصلاح المنطق هو يعقوب بن اسحق السكيت بكسر السين وتشديد
الكاف لانه كثير السكوت اصله من دورق بفتح الدالي والراء من اعمال
خوزستان وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٢٠٤ اربع ومائتين كان شيعيا وسبب موته
انه كان يؤدب ابني المتوكل فدخل عليه وهو جالس مع المتوكل فقال له ممازحا
اهذان احب اليك ام الحسن والحسين فقال ابن السكيت ان قنبر اخادم علي خير
منك ومن ابنيك فامر المأمون الا تراك فدا سولا فرفع الى بيته ومات بعد
غد ذلك اليوم الف اصلاح المنطق وهو كتاب بديع وكتاب معاني الشعر
وكتاب السرقة الشعرية . وكتبها جملة في اللغة والادب

ترجمة الكراع

والكراع هو علي بن حسن الهنائي شهر كراع النمل بضم الكاف المصري
النجوي مات في القرن الرابع اخذ عن البصريين من النحاة وكان مذهبا كوفيا
صنف كتاب المنصرد في اللغة سنة ٣٠٧ سبع وثلاثمائة واختصره فسماله
المجرد واختصره فسماله المجهد وفي ديباجة شرح الليلي على فصيح
ثعلب انه سماله المنجد ولا تعرف من كتب شيئا ورأيت النقل عنه
في مواضع من القاموس منها في مادة قشم قوله تنبيه النكرة في سياق النفي
تعم سواء النخ مدار عموم النكرة مع النفي على كونها معمولت له بوجه

ولذلك قالوا في سياق النفي ولم يقولوا بعده كما في التلوينح فلا شبهة في
عموم فاعل الفعل المنفي ومفعول نحو ما سالم رجل رجلا. واما بقية
المتعلقات فما كان منها وصفا للنفي في المعنى كالحال والتمييز والصفة
والتوكيد والبديل فلا شبهة في كونها محطا للنفي لان القيود هي مصب
النفي فيعم وان كان غير ذلك كالظرف فلا لانه زمان النفي او مكانه وليس
هو منفيا والمص سوى بين الحال وغيرها وهو عجيب وقول في الفاعل
والمفعول اذا كانا متعلقا بالفعل لم افهم لهذا التقييد معنى واعلم تحريف
﴿ قوله فائدة الفعل في سياق النفي الخ ﴾ الفعل مصدر في زمان خاص
فد لو لم اذا مصدر مقيد فاذا نفيت الفعل فقد نفيت المصدر في الزمان
الخاص فهل يعم كل مصادر التي في ذلك الزمان فيكون عاما وعمومه
يستلزم عموم متعلقاته لانه اذا نفي جميع المصادر انتفت بسائر متعلقاتها ولذا
عبر المص في المتن بقوله للعموم في المواكيل لان عمومها وعموم المصدر وهذا هو
مقتضى ما حكاه المص عن الشافعي وظاهر مذهبا الا اذا جعل عمومه
نسبيا واضافا اي يعم مصادر متعلقها معين او خاص مبهم بحيث يصدق اذا انتفى
مصدر بمتعلقه الخاص وهذا مراد الغزالي بقوله لا يعم مفاعيلها وعاليها
فيبقى مجملا في المتعلق ان لم يذكر المتعلق. ام لا يعم اصلا بل يدل على نفي
مصدر ما فيكون مطلقا وهذا مقتضى احكامه المص عن ابي حنيفة رحمه الله هذا
اصل المسألة من حيث هي غير ان بحثهم وخلافهم فيها ليس مقتضرا على
هذا المقدار بل يريدون منها نفي الفعل في صيغ الايمان المقصود منها الامتناع
ونحوها من الشروط والالتزامات فيكون النفي للمصدر في الازمنة المستقبلية
ولا شبهة ان ذلك يعم بالالتزام لان نفي المستقبل يستلزم العموم خصوصا
مع ما يعضد قصد العموم من بساط الحلف ونحوه وكذلك عموم المتعلقات

النفي عليها نحو لا رجل
في الدار او دخل على ما هو
متعلق بها نحو ما جاءني من
احد وهل يعم ذلك متعلقات
الفعل المنفي الذي يظهر لي
انه انما يعم في الفاعل والمفعول
اذا كانا متعلقا بالفعل اما
ما زاد على ذلك نحو قولنا
ليس في الدار احد ولم يأتي
اليوم احد فان ذلك ليس
تقيا للظرفين المذكورين
وكذلك ما جاءني احد
ضاحكا او الا ضاحكا ليس
تقيا للاحوال وضاحك
مثبت مستثنى من احوال
مشتبه ونصبه على انه
مستثنى من ايجاب فتأمل
هذا الموضع ايضا فهو غريب
عزيز ويحرر الى اي غاية
ينتهي عموم النفي وابن يقف
﴿ فائدة ﴾ الفعل في سياق
النفي وقع في كلام العلماء على
ثلاث اقسام منهم من يقول
الفعل في سياق النفي يعم

ولا يريد على هذه العبارة
تتناول هذه الدعوى الفعل
القاصر نحو قام وقعد فإذا
قلنا لا يقوم بضم النقي افراد
المصادر والفعل المتعدي
نحو أكل وأعطى . ومنهم
يقول وهو الغزالي وغيره
الفعل المتعدي اذا كانت له
مفاعيل لا يسم مفاعيله قبل
هذه الدعوى لا تتناول
الفعل القاصر والاول قول
القاضي عبد الوهاب وجماعة
معه ومنهم وهو الامام فخر
الدين وجماعة معه من لا
يزيد على قوله لا آكل وهذا
المثال يجتمعت القولين
الاولين لانه متعدد له مفاعيل
وهو فعل في سياق النفي
والذي يظن لي انها مسئلتان
متباينتان الفعل في سياق
النفي يعم نحو قوله تعالى
لا يموت فيها ولا يحيى اي
لا موت فيها ولا حياة والفعل
المتعدي اذا كانت له
مفاعيل لا يسم مفاعيله وهذا
القائل الثالث راجع الى الثاني
* واما قول أبي حنيفة ان
المصدر لا يدخل في مفهومه
الكثرة فلا يتحقق العموم
فلا يتحقق التخصيص فلا
يخلص لا نأقول لا آكل
يدل على نفي المصدر مطابقة
وعلى المفعول التزاما لان
من لوازم الفعل ان له مفعولا
فهذا اللازم ان كان عاما
دخل في التخصيص وان لم

اذا لم تذكر فانه زيادة على استلزام عموم المصادر لعموم متعلقاتها هو ايضا
عموم عرفي مستفاد من المقام حتى في الاثبات بسبب حذف المتعلق فهو عبارة
عن كون المقام صالحا لافادة العموم دفعا للتحكم متى تساوت المفاعيل
المحذوفة في ارادتها من الفعل عرفا ولا يعتبر العموم الا بقرينة كافي المطول .
وان ذكر مفعوله فان كان نكرة فقد تقدم حكم النكرة في سياق النفي ان
كانت مفعولا والا فهو مثل ما لا مفعول له لان النظر حينئذ للفعل خاصة .
واعلم ان من ينفي عموم الفعل في حين النفي ويجعله مطلقا ان جملة على
اكمل افراد لا فقد آل الى معنى العموم وان جملة على اقل ما صدق عليه
دل على مطلق انتفاء فلو قال الواقف : الطبقة السفلى لا تشارك العليا حمل
على مطلق عدم مشاركة فيصدق بكونه في سنة دون سنة غير ان قصد
العموم ظاهر من جملة الاستقبال كما قدمنا اما احتمال كونها اراد طبقتي
دون طبقة حتى يصدق في الاعيان مثلا ذون العقب فذلك مدفوع اخذا
من معنى عموم ال في قوله الطبقة بقرينة المقام * قوله واما قول أبي
حنيفة النخ * اي بعدم عموم نحو لا اكلت كما هو مفصل في المتن ومرادنا
بان المصدر لا تدخل الكثرة مفهومه انه مطلق يقتضي الانكشاف عن
الكل في زمن ما يعينه البساط او النية . اما ذكر المصدر في المتن الاتفاق
على عموم نحو لا اكلت اكلاما ذكر مع المصدر المؤكد وجعله ذلك
الاتفاق دليلا لا صاحبنا اذ المصدر لم ينشئ حكما جديدا بل تصرينح
بما دل عليه الفعل فدل اعتبار العموم عند ذكره على انه معتبر في الفعل
عند عدم ذكر المصدر ايضا فهو مشكل جدا اذ ليس ذكر المصدر المؤكد
بزائد على اكثر من تأكيد المعنى الذي في الفعل ان عاما فعاما وان مطلقا فمطلقا

يكن عاما بل اللفظ يقتضي ان لم يفعلوا ما وهو الصحيح فيدخله التقييد لان المطلقات تقييد وانما كان لا يحث لانهم قالوا والله لا اكلت رجلا ونوى تقييده يريد ان يحث بغيره فالمقصود من عدم الحث حاصل على تقدير سري التخصيص والتقييد ومقصود ابي حنيفة فائت على التقديرين من عدم الحث غير ان ههنا عدة للحنفية اخبرني بها فضلا وهم وهي ان النية انما تؤثر عندهم تخصيصا او تقييدا فيما دل اللفظ عليه مطابقة اما التزاما فلا فلذلك الغنا النية في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا اكلت رجلا يصح تقييده وبين لا اكلت لان دلالة رجل على زيد بالمطابقة بمعنى ان مسمى رجل صادق عليه وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ثم ان هذه القاعدة لم ار لهم عليها دليلا بل دعوى مجردة وبدل على بطلانها قولنا عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى وهذا قد نوى شئا فيكون له والاصل عدم المناسخ من النية حتى يذكرها دليلا عليه . واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا اكلت اكلا فالزام ظاهر لان النجاسة انفقوا على ان ذكر المصدر بعد الفعل انما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا ينشئ ٢١٧ حكما بل ما هو ثابت معه ثابت قبله فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله فهذا كلام حق .

واما التزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه فتحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الطرفين بل اذا قال والله لا اكلت ونوى يوما معينا او مكانا معينا لم يحث بغيره فيلزمهم ما ألزمناهم ولا يلزمنا ما ألزمونا والفعل في سياق النفي مطلقا نعم فمدرك الخلاف فيه ان الفعل اذا نفي فقد نفي مصدره فيصير لا يقوم بمنزلة لا قيام ولا قيام نعم فلا يقوم نعم والقول الآخر

فلما اذا لا يمنع الحنفية حكمية الاتفاق فتأمل . اللهم الا ان يقال ان ذكر المصدر المؤكد قرينة على قصد الانكفاف عن سائر المصادر فلم يبق احتمال لم يتعلق مبهم او خاص معين ﴿ قوله فائدة اختلاف العلماء في هذا الفعل الخاص الخ ﴾ اي في فعل استوى كالواقع في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وانما فرض الخلاف فيه على وجه المثال لانه يفيد احكاما شرعية وكذلك ما كان بمعناه نحو ليسوا سواء ونحو لا تماثل والحق انه موضوع لنفي المساواة في خصوص ما سيق له الكلام كما في قوله « فليس سواء عالم وجهول » كما قرر علماء البيان في حقيقة التشبيه انه الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى والسوائية ترادف التشابه فما قيل

مبني على ان هذا قياس في اللغة ولنا نعمه او يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم ﴿ فائدة ﴾ اختلاف العلماء في هذا الفعل الخاص اختلافا خاصا وهو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فقول يقتضي نفي الاستواء مطلقا في كل شيء حتى في نفي القصاص بين المسلم والذمي اذا قتل المسلم وقيل يفيد نفي الاستواء من بعض الوجوه فلا يفيد نفي القصاص ومنشأ الخلاف ان قولنا استوى في سياق الثبوت هل هو موضوع في اللغة الاستواء من كل الوجوه ولا يلزم من نفي المجموع الا نفي جزء منه فيبقى بقية الوجوه لم تعرض لها بالنفي فلا يلزم النفي من جميع الوجوه وهو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه فيكون امرا كليا لا كالا ومجموعا ويلزم من نفي الامر الكلي نفي جميع افرادة فينتفي القصاص . والذي يظهر لي انها موضوعة للاستواء فيما وقع السياق لاجله لا لمطلق الاستواء ولا لجميع وجوه الاستواء فاذا قلنا زيد فقيه وعمر وبساويه وقع الاستواء في الفقه خاصة وكذلك في النفي فاذا قال الله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون ودل على نفي الاستواء في الفوز وان اصحاب النار هلكوا ولا يتعدى النفي هذا الوجه فلا يقتضي نفي

التفصيص (وقال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال) ٢١٨ يقوم بتمام المصنف في المثال نحو قوله

فيه يقال فيها قوله وقال الشافعي ترك الاستفصال الخ الظاهر ان
السين والتاء هنا مجرد التاكيد ليشمل ترك الشارع طلب التفصيل من
سائله وترك تفصيل الاحوال في احكامه التي ليست في جواب سؤال
اصلا وكلام المص في اواخر التقرير مشعر بذلك وما نسبته المص للشافعي
نسبة ابو بكر بن العربي في القبس في باب جامع الطلاق امام الحرم
ومثله حديث فيروز الديلمي انه اسام عن ابي حنيفة قال له النبي صلى الله عليه
وسلم امسك احدهما وهو مبني على ان شان الشرع رفيع الاحتمالات كما
يأتي اخيرا. واما قوله «حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط
بها الاستدلال» فهو راجع الى ما يقع من الاجمال في حكايات الرواة لاحوال
غير مفصلة مثل قضى بالشفعة للجار والظن بالراوي غير الظن بصاحب
الشريعة جواز الذهول والفاط على الراوي فيكون الاحتمالان متساويين
في كلامه بخلاف كلام الشارع وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في القولة
الثالثة بعد هذا واختلاف عبارتي الشافعي صريح في المراد منهما وفي دفع
التوقف في تعارضهما وهذا اول من جمع المص بذلك الوجه المتعارف
الذي لا تقع الغفلة عن الاحتراز عنه في كلام مثل الشافعي وزيادة «في
حكايات الاحوال» مع ترك الاستفصال ليست من كلام الشافعي رحمه الله
لان المأثور عنه ترك الاستفصال ينزل منزلة المصنف كما في شرح الزركشي
على جمع الجوامع قوله اما في دليل الحكم او في محل الحكم الخ اراد منه
ان الاجمال اما ان يكون في لفظ الحديث مثل اجمال الضمير في لا تمسوا
بطيب لاحتمال انه عاد عليه بوصف كونه محرما او بوصف خصوصه
واما ان يكون في محل الحكم اي في المحكوم عليه اي تكون احواله

عليه الصلاة والسلام اغيلان حين اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن من غير كشف عن تقدم عقودهن وتأخرها واتحادها او تعددها روي عن الشافعي رضي الله عنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال فسقط بها الاستدلال فجعلها بحملة لا يستدل بها مع الاحتمال وفي القول الاول جعلها عامة ليستدل بها فذكرت هذا لبعض العلماء الاعيان فقال يحمل ذلك على انه قولان له اختلفا كما يختلف اقوال العلماء في المسائل بالنفي والاثبات والذي يظهر لي ان ثالثا باختلاف بل ههنا تحرير وهو ان معنى قول العلماء حكاية الحال او واقعة العين اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال انه الاحتمال المساوي او المتقارب. واما الاحتمال المرجوح فلا يمكن ان يكون مسقطا للاستدلال فانه لا يكاد يوجد نص لا احتمال فيه ولا واقعة لا احتمال فيها ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة والعمدة على الظواهر بل المقصود الاحتمال المساوي لان بما يحصل الاجمال والظاهر لا اجمال فيه واذا

تقرر هذا فاقول الاحتمال المساوي اما ان يكون في دليل الحكم او في محل الحكم فان كان في دليل الحكم

واحدنا فلا يبين انما كان من
 السجدة في حياضنا ونحن نقول
 السجدة الكبار انما بالاطلة وانما
 لانها لم يسمعهم او اذا كانت
 بالاطلة فلا يتقرر ارجح دون
 بين عداهن امكوف
 من عداهن يقال فقد
 والحديث لم يفصل مع انها
 تأسيس قاعدة وانشاء حكم
 وهذا الشرح في مثل هذا رفع
 اليك الى اقصى غايته فلو لا
 ان الاحوال كلها جمع هذا
 الاشياء والاما المطلق صاحب
 المصنف يقول فيها وتكلموا
 قال صاحب الشرح
 الحقوا رتبة في الاستفارة
 ولم يفصل استنباطا بل كان
 على المصنف في التفسير والابتناء
 والاسئلة من جهة غير

[illegible]

لان الحجة في المحكي لافي
الحكاية وكذلك قوله كان
يفعل كذا وقيل يقيدة عرفا
هذا الموضع مشكل لان العلماء
اختلفوا في رواية الحديث
بالمعنى فان منعناه امتنع هذا
الفصل لان قول الراوي نهى
ليس لفظ رسول الله صلى الله
عليه وسلم وان قلنا بجوازه
فن شرطه أن لا يزيد اللفظ
الثاني على الاول في معناه
ولا في جلالته وخفائه فاذا
روى العدل بالمعنى بصيغة
العموم في قوله الغرر تعين
ان يكون اللفظ المحكي
عاما والا كان ذلك قدحا في
عدالته حيث روى بصيغة
العموم ما ليس عاما والمقدر
انه عدل مقبول القول هذا
خالف فلا يتجه قولنا الحجة
في المحكي لافي الحكاية بل
فيهما لاجل قاعدة الرواية
بالمعنى ثم قول الراوي قضى
بالشفعة له معنيان احدهما
قضى بمعنى نفذ الحكم بين
الخصوم كما يفعله القضاة
فهذا يستحيل في العموم
في الشفعة فان جميع الشفعات
الى يوم القيامة يستحيل
الحكم بها بين خصومها من
رسول الله صلى الله عليه
وسلم وثانيهما حكم بمعنى
ألزم من باب الفتيا وتقرير
قواعد الشريعة كقوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياله وبوالدين احسانا اي
امركم بهذا وقرره فهذا

حكايات الاحوال اذا تطرق اليهما الاحتمال الخ وخلاصتها المسألة
ان حكاية الراوي هل تعطى حكم قول النبي صلى الله عليه وسلم حتى
يكون نحو قوله نهى عن بيع القرير بمنزلة قول النبي صلى الله عليه
وسلم لا يجوز بيع الغرر ام يعتبر مجالا لاحتمال ان النهي وقع عن غرر
مخصوص كالغرر الفاحش فظن الراوي النهي عنه شاملا لما هو اقل منه
والذي دعاهم لفرض هاته المسألة ما يوجد تارة من زيادة بعض الرواة على
بعض في حكايات الاحوال ما يخل حذفه بالمراد او يوهم اطلاقا او عموما
وتقييدا في رواية غير امثلة رواية اسامة انما الربا في النسيئة الذي بينه
حديث ابي سعيد الخدري المثبت لربا الفضل حتى ان ابن عباس اخذ بحديث
اسامة ثم رجع لابي سعيد لما اخبره وقال له انتم اعلم برسول الله مني وان
كان هذا في رواية لفظ وفي الافعال ايضا كثير مثل رواية من روى انه
قضى بالشفعة للجار فاما رواية الاقوال فالامر فيها اسهل لان الصحابة
حريصون على الضبط وتوخي لفظ النبي صلى الله عليه وسلم حتى منع
اكثرهم الرواية بالمعنى ما امكن واما في رواية الافعال والاحوال فالراوي
مضطرب الى ان يحكيها بما بلغ اليه علمه وفهمه واحاطته بالمجسوها هذا
قد تقصر العبارة وقد يغفل الذهن عما يراد من القيود لاسيما اذا لم تدع
الحاجة الى تذكر الراوي بما يجب ان يذكره من مطاوي البساط التي
لو ذكرها لدلت على تفسير شيء ولهذا نراهم فرضوا المسألة في خصوص
حكايات الاحوال كما وقع في عبارة الشافعي او يفرضونها في مثال من ذلك
كما يقول المص نحو نهى عن بيع الغرر او قضى بالشفعة للجار وفي هذا ما
ينبهكم الى ان قول المص « فان منعناه امتنع هذا الفصل الى آخر ما بنينا

عليه ليس على ما ينبغي لانت منع رواية الحديث بالمعنى انما هي في
 الالفاظ لا في الاحوال لظهور انها لا تروى الا بالمعنى اذ ليست بلفظ وغاية
 ما يجب على راويها بذل الاستطاعة للاحاطة بما يعبر عن الحالة المحكية
 كلها الا ان وقعت غفلة او قصرت العبارة او نحو ذلك وبهذا يندفع قول
 المص « والا كان قدحا في عدالتها » كما لا يخفى اذ الغفلة ونحوها لا
 يقدح في العدالة كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم قرب حامل فقهه
 الى من هو افقه منه الحديث. والحق في هذه المسألة ان الاصل موافقة الحكاية
 للحالة الان لاصل في الراوي العلم والضبط فمتى روى ما يقتضي العموم من تعليق
 على وصفه او نحوه حمل عليه حتى يعارض ذلك ما ينافيه من اثر او
 قياس او قواعد الشريعة كما رد مالك حديث قضى بالشفعة للجار لمعارضته
 بحديث جابر قضى رسول الله بالشفعة فيما لم يقسم وذلك ينفي شفعية
 الجوار ومعارضته ايضا بان الجوار لا ينضبط وبان العلة التي شرعت لها
 الشفعية غير بينة في الجوار فرجح حديث جابر لموافقه للاصول. وسواء
 في هذا الباب ان يكون المواد من قول الراوي قضى الحكم او الافتاء اي
 التشريع لان الحكم وان سلمنا انه جزئي فمعنا جزئيته ان يكون مثل تلك
 النازلة عرضة للاجتهاد من الحاكم الاول او من حاكم اخر اما قضاء
 الشارع فلا يختلف الا بورود ناسخ حتى على القول بجواز الاجتهاد للنبي
 صلى الله عليه وسلم فهو تشريع لانه لا يقر على خطأ فلا فرق حينئذ
 بين قضائه وفتواه لان صدورهما من النبي صلى الله عليه وسلم واحد في
 اقتضاء التشريع فلا اثر لذلك التفصيل الذي ختم به المص في معنى

يتصور فيه العموم فان تعلق
 الامر بما لا ينتهي من
 العمومات ممكن وكذلك
 القول في قوله حكم بالشاهد
 واليمين يحتمل التصرف
 بالقضاء والتصرف بالتبليغ
 والفتيا غير ان حكم ابلغ في
 الظهور في القضاء دون الفتيا
 من لفظ قضى ومتى تعارضت
 الاحتمالات سقط الاستدلال
 غير انه يحسن من الراوي

الصحيح * ان اصلها الهمزة من السور الذي هو البقية وتسهيل الهمزة فيقال ﴿ ٢٢٤ ﴾ سور بغير همزة ولذلك قال عليه الصلاة

والسلام فارق سائر هـ
اي باقين وقال ابن دريد
حاشي لما اسأره في الحجا *
والحلم ان أتبع رواد الحنا *
اي ابقاه في الحجا والحجا
العقل وعلى هذا لا يكون
للعوم بل بقية الشيء وذلك
صادق على اقل اجزائه (وقال
الجبائي الجمع المنكر للعموم
خلاقا للجمع في حملهم له على
اقل الجمع) حجة الجمهور
انه نكرة في سياق الانبات
فلا يعم حتى تدخل عليه
اداة العموم وهي لام التعريف
والاضافة وحصول الاتفاق
ولو قال عند الحاكم له عندي
دراهم لم يلزمه اكثر من ثلاثة
ولو حلف ليتصدقن بدراهم
بر ثلاثة وكذلك الوصية
والنذر وحجة الجبائي ان
حمله على العموم حمل اللفظ
على جميع حقائقه فهو اولى
جوابه ان حقيقته واحدة
وهي القدر المشترك بين
الجموع واما افراد الجموع
فهي على حقيقتها لا انها
حقائقه فقوله جميع حقائقه
كلام باطل * والعطف على
العام لا يقتضي العموم نحو
قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال
تعالى وبعولتهن احق بردهن
فهذا الضمير لا يلزم ان
يكون عاما في جملة ما تقدم
لان العطف مقتضاة التثنية
في الحكم الذي سبق الكلام

ان ابن ميكال الامير اتاشني * من بعد ما قد كنت كالشيء اللقا
ومد ضبعي ابو العباس من * بعد انقباض الذرع والباع انزوى
وله الف كتاب الجهرة في اللغة ثم دخل بغداد بعد موت ابن ميكال
سنة ٣٠٢ وعزل ولد له سنة ٣٠٨ فاجر عليه المقتدر خمسين ديناراً في
الشهر الى موته * قولنا ان اصلها الهمزة السخ * اي ان همزتها اصلية
وعلى القول الآخر فهي منقلبة عن الواو او عن الياء لوقوعها بعد الف
فاعمل عملاً بقوله وفي فاعل ما اعل عيناً ذا اقنني * قولنا والعطف على
العام لا يقتضي العموم السخ * اي عموم المعطوف وظاهر ان المعطوف
في هذا المثال هو البعولت ولا شك انه عام لانه جمع مضاف فلم يفد المثال
شيئاً والمص فرض تصوير احتمال العموم في الضمير المضاف اليه ومن
المعلوم انه ليس هو المعطوف فالتمثيل بالآية هاته المسألة سهو صريح
اتبع فيه المص شرف الدين ابن التلمساني في تدليل ذيل به المسألة الرابعة
من باب العموم من شرحه للمعالم ذكر فيه امورا ظن افادتها للعموم وليست
منه والحق ان هاته الآية يمثل بها لمسألة ان رجوع الضمير الى بعض
الافراد لا يخصص العام الذي هو مرجع الضمير اللهم الا ان يكون مراد
التلمساني من العطف معنى مطلق ذكر شيء بعد آخر فيكون المراد من
المسألة ان ذكر شيء بعد شيء هل يقتضي مساواته له فيما ثبت له من
الاحكام فتندرج تحتها مسائل وهي عطف الخاص على العام وعكسها
ورجوع الضمير الى البعض وذكر بعض افراد العام والجمهور على منعه
المساواة في جميع هاته الصور وعليه فيصح مثال ابن التلمساني على ضرب

من التكلف مع انه لم يسبقه غيره الى هذا العنوان بهذا المعنى ولا يبقى
لمسألتي رجوع الضمير مثال يخصها. ولا يتحمل هذا التاويل كلام
المص لقوله «لان العطف مقتضاه التشريك في الحكم» فذلك صريح انه اراد
العطف الاصطلاحي واما مثال هاته المسألة فما سياقي للمص في الفصل
الرابع فيما ليس من المخصصات وذلك قوله صلى الله عليه وسلم «لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذوعهد في عهد» بناء على انه عطف مفرد على مفرد اي عطف
ذوعهد على مسلم فيكون مسلم مراد به العموم وذوعهد ليس كذلك بل يختص
بالذي قتل حربيا لان المعاهد لا يقتل بالكافر الحربي ويقتل بالذمي.
او بناء على انه من عطف الجملة على الجملة والمراد بالمعطوف ما يشمل
جزء الجملة المعطوفة وفي الجملة المعطوفة حذف متعلق دل عليه المتعلق
المذكور في الجملة المعطوف عليها وهو بكافر اي ولا يقتل ذوعهد بكافر
ويكون قوله بكافر المفوظ به عاما وبكافر المقدر خاصا بالحربي. ولا يلزم
من عموم الاول عموم الثاني. وهذا الذي يقتضيه كلام المص في الشرح،
فهذان تقديران في كيفية العموم في الاول والخصوص في الثاني الواقع
بمد العطف. ولم يذكر المص مخالفا في هاته المسألة مع ان التعرض
لها مشعر بالرد على مخالف فيها. ونقل غير المصنف عن الحنفية ان العطف
على العام يقتضي العموم ولذلك منعوا ان يحمل لفظ المسلم على العموم لانه
لو عمم لحمل قوله ذوعهد على العموم ايضا ولا قائل به اذ المعاهد يقتل
بالذمي بالاتفاق فيكون قوله بمسلم مرادا به بعض المسلمين القتالين وهو
المسلم قاتل الحربي فقط. او تقول لان المتعلق المقدر في الجملة الثانية المعطوفة
وهو «بكافر» المحذوف خاص بالكافر غير الذمي باتفاق الجميع فيكون
لفظ بكافر المذكور في الجملة المعطوف عليها خاصا بغير الذمي لانه لو كان
الاول عاما لكان المعطوف عاما لان العطف على العام يقتضي العموم

لاجله فقط) الضمير خاص
بالرجعيات لان وصف
الاحقية للازواج انما هو فيهن
واذا كان ضمير العام خاصا
هل يتعين ان يكون المراد
بالعموم الاول ما اريد
بالضمير فقط لان القاعدة
استواء الظاهر والمضمر في
المعنى او يحمل الظاهر
على عمومه لان صيغته صيغة
عموم والضمير على الخصوص
لانعقاد الاجماع على استواء
الزوج والاجنبي في البائن
هذا هو الصحيح لان الاصل
عدم التخصيص فلا يكون
الظاهر خاصا ولا المضمر عاما

(وقال الغزالي المفهوم لا عموم له قال الامام ان عنى انما لا يسمى ☉ ٢٢٦ ☉ عاما لفظيا قريبا وان عنى انه لا يفيد

عموم انتفاء الحكم بقدريل
كون المفهوم حجة ينفيم)
الظاهر من حال الغزالي
في هذه المسألة انه انما خالف
في التسمية وان لفظ العموم
موضوع في الاصطلاح لما كان
الشمول فيه من جهة اللفظ
مطلقا لا من جهة المفهوم
واما عموم النفي في المسكوت
فهو قائل به لانه من القائمين
بان المفهوم حجة (وخالف
القاضي ابو بكر في جميع
هذه الصيغ وقال بالوقف
مع الواقفية وقال اكثر
الواقفية ان الصيغ مشتركة
بين العموم والخصوص وقيل
يحمل على اقل الجمع وخالف
ابوهاشم مع الواقفية في الجمع
المعرف باللام وخالف الامام
فخر الدين مع الواقفية في
المفرد المعرف باللام
لنا ان العموم هو المتبادر
فيكون مسمى اللفظ
كسائر الالفاظ واصحة
الاستثناء في كل فرد وماصح
استثناؤه وجب اندراجها)
سبب توقف القاضي في
الجميع وجدانه اكثر صيغ
العموم مستعملة في
الخصوص حتى قيل ما من
عام الا وقد خص الا قوله
تعالى والله بكل شيء عليم فلما
تعارضت الادلة عنده من جهة
ان الاصل عدم التخصيص
وعدم المجاز وعدم الاشتراك
حصل له التوقف وقال في

والتالي باطل فكذلك المقدم ، هذا تقرير المسألة على المذهبين وعلى اعتبار
الاحتمالين في المراد من العطف في الحديث . وقد استفيد مذهب الحنفية
فيها من دليل تالي الشرطية في قولهم لو عم لحل ذو عهد على العموم .
واعلم ان نسبة الخلاف في هاته المسألة للحنفية صرح بها الآمدي والغزالي
ومثلاها بالحديث المذكور واما المصنف فقد ذكر في عكس هاته المسألة وهي
المسألة الآتية اعني ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص
المعطوف عليه نسبة الخلاف في تلك للحنفية ومثل بهذا الحديث وهو متابع
في ذلك للحصول وكثير من اهل الاصول ولا يمكن الجمع بين النقلين
اذ انما يمكن فرض المسألتين على السواء في الحكم عند من لا يرى انسحاب
حكم المعطوف على المعطوف عليه ولا العكس فيستوي مثال المسألتين
واما عند من يرى ذلك في احدهما فلا يمكن فرض رايه في عكسها لان
القول بانسحاب حكم الثاني على الاول يناقض القول بانسحاب حكم
الاول على الثاني فكيف يؤخذ من كلامه في احد الامرين مذهب اخر
له في الامر الآخر ، والتحقيق ان الحنفية لم يفرضوا هاتين المسألتين في
اصولهم وانما وجد لهم فرع فقهي وهو ان المسلم يقتل بالذمي مع
معارضته لحديث لا يقتل مسلم بكافر فتردد الناظرون في توجيه هذا
الفرع فرأي الآمدي ان مستندهم ان عموم المعطوف عليه يقتضي عموم
المعطوف ورأي الامام والمصنف ان المستند هو ان خصوص المعطوف
يقتضي خصوص المعطوف عليه ، وعلماء الحنفية لم ينكروا نسبة
ذلك اليهم واليك عبارة ابن الهمام من محققهم قال في كتابه التحرير
« مسألة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي فرعا فقهما مع قوله صلى الله عليه
وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فاختلف في مبالا فالآمدي
عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية - الى ان قال -

وقيل تخصيص المعطوف بوجهه في المعطوف عليه عند الحنفية اهـ « ولم
 في بيانها وتوجيهها كلام يحتاج لبسط وبحث ليس من غرضنا في هذا
 الكتاب، وإنما اردنا التنبيه على ان خلاف الحنفية هذا مفروض على طريق
 الاخذ بالازم القول لا على وجه التصريح منهم، وباليتهم عدلوا عن هذا
 التكلف ووجهوا مذهب الحنفية في قتل المسلم بالذمي بعد حجة الحديث
 عندهم او بكونه مخصوصا بالاجماع، وعندني ان قوله ولا ذو عهد في عهد
 لا تقدير فيه وليس المراد بيان عدم قتل المعاهد بالذمي او بالمسلم لان
 ليس مختلطاً مع اهل بلاد الاسلام حتى يقصد بيان احكام الجنائيات وانما
 المراد بيان ان قتل المعاهد لا يجوز لنا حفظاً للعهد من الخفر وهو المناسب
 لزيادة قوله « في عهد » ولا عادة كلمته « لا » لينبئ بالامرين على انه
 ليس المراد المراد بيان حكم القصاص منه وانما المراد بيان عصمة دمه
 فالمعطف لبيان دمين معصومين في حالتين ربما يظن عدم عصمة الدم معهما
 وهما اي الدمان دم المسلم القاتل لكافر ودم المعاهد ما دام في عهد فلا
 شاهد في الحديث للمسالتين المفروضتين في الاصول والله اعلم
 ﴿ قوله فدليل كون المفهوم حجة ينفيه الخ ﴾ يعني
 ان كون المفهوم اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه يقتضي
 لا محالة انه عام لكل فرد من افراد المسكوت عنه المشار اليها باللفظ
 المنطوق به وهو القيد الذي له المفهوم فمن خالف في حجية المفهوم يمكنه
 ان يقول انه لا عموم له ويحمل ما يقع من اعتبار المفهوم في بعض الاحكام
 على الجزئية لعوارض خارجية كما اعتبره الحنفية في بعض المواضع لادلة
 أخرى لا لكونه حجة، واما من يقول بحجتيه فلا يسعه الا اعتبار عموم
 لسائر افراد المسكوت عنه فلذلك قال المص « فدليل كون المفهوم حجة ينفيه »
 والغزالي من القائلين بحجتيه والمناضلين عنها وذلك يستلزم اعتبار عموم

مستند التوقف لو عام مسمى. هذه الصيغ لعام اما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات او بالنقل وهو اما متواتر وهو باطل والا لعل الكمال لان التواتر مفيد للعلم او آحاد وهو باطل لان الآحاد لا تفيد الا الظن والمسألة علمية وهذا المستند طرد في الاوامر والعمومات وجميع الالفاظ التي حصل له فيها التوقف وجوابه انه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ولا يلزم عام الكل به لعدم اشتراكهم في هذا الاستقراء التام او يعلم ذلك بدليل مركب من النقل والعقل وهذا المدرك لم يذكر في تقسيمه فقسمة غير حاضرة فلا تفيد ومثاله ان ينقل اليك ان الاستثناء يدخل على صيغة العموم وان الاستثناء عبارة عما لولا لوجب اندراجها فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين بواسطة ان ما من نوع الا يصح استثناءه وما استثنى فيجب اندراجها فتحصل ان الصيغة للعموم. وحجة الاشتراك ان اللفظ مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة ولحسن الاستفهام عند قول القائل اكرمت كل من في الدار فيقال له هل اكرمت زيدا معهم والاستفهام طلب الفهم وطلب ٢٢٨ الفهم مع حصوله عبث. والجواب عن

الاول ان الاصل ايضا عدم الاشتراك فيكون اللفظ مجازا في الخصوص والمجاز اول من الاشتراك لما تقدم. وعن الثاني ان الاستفهام يحسن لابعاد المجاز بل يحسن حيث ينتقي المجاز بالكلية كما في اسماء الاعداد فاذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار تقول بعشرة آلاف دينار استعظما لذلك لا احتمال ان يكون المتكلم حصل له سهو في كلامه ولفظ العشرة لا يحتمل المجاز البتة فصيغة العموم اولى لصحة الاستفهام واما حملها على اقل الجمع فللجزم بعدم العموم فصار

وينبغي ان يعني منه انه لا يفيد عموم انتفاء الحكم ويعين ان تكون مخالفته في ذلك راجعة للخلاف في التسمية. هذا تقرير كلام الامام ولذلك قال في جمع الجوامع والخلاف في كونه لا عموم له لفظي ﴿ قوله وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتأكيد الخ ﴾ تحقيق الجواب عن متمسك الامام في التفرقة بين الجمع المعروف والمفرد المعروف ان المفرد الذي افادت ال فيه العموم انما افادته بواسطة القرينة وال لزوم لا باطل الوضع لانها عرفت اسما مشتقا غير مراد به فرد معهود فتعين حمله على ما هو معروف من الماهية المتميزة من بين المواهي كما قال صاحب الكشف في تعريف الجنس بعد ان مثله بقولهم ارسلها العراك « ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال » ثم يعرض

الجمع المعروف عند هذا القائل كالجمع المنكر والمنكر يحمل على اقل الجمع فكذلك هذا. واما الجمع المعروف باللام فتخيّل ابو هاشم ان اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبد امض الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم فان مرادة ليس العموم اجماعا بل الاتيان بآتين الحقيقة وقد تكون للعهد كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي المعهود ذكره الآن واذا صليحت للاستغراق وغيره لم تعين الاستغراق وهذا بعينه مدرك الامام فخر الدين غير انما يفرق بين الجمع والمفرد بان المفرد لو كان للعموم لصح نعت بالجمع فتقول جاءني الفقيه انضلاء ولاكد بالجمع نحو جاءني الفقيه كلهم وليس كذلك فدل على انما ليس للعموم * وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتأكيد مع المساواة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعنون المفرد الا بالمفرد ولا التنسية الا بالتنسية ولا الجمع الا بالجمع فالمفرد وان كان للعموم والجمع للعموم غير ان المناسبة اللفظية فانت قل ذلك امتنع نعت المفرد بالجمع ويدل على ان هذه الصيغ التي ادعينا فيها العموم للعموم امور اربعة حسن الحري على موجب العموم فاذا قال من دخل داري فأعطه درهما يحسن من العبد اعطاء كل داخل. وثانيه العتب على ترك بعض الداخلين. والثالث الثواب اذا فعل الجميع والعقاب اذا ترك

البعض والرابع حسن الاستثناء فهذه مطردة في جميع صور النزاع (تنبيه النكرة في سياق النفي يستثنى منها صورتان أحدهما لا رجل في الدار بالرفع فإن المنقول عن العلماء أنها لا تعم وهي تبطل على الحنفية ما ادعوه من أن النكرة إنما عمت لضرورة نفي المشترك وعند غيرهم عمت لأنها موضوعة لغتها لا نبات السلب لكل واحد من أفرادها وثانيتهما سلب الحكم عن ﴿ ٢٢٩ ﴾ العمومات لمحو ليس كل يبيع حلالا فإنها نكرة في سياق النفي ولا تعم لأنها

سلب للحكم عن العموم لا حكم بالسلب على العموم) تقدم التنبيه على هاتين الصورتين عند ذكر النكرة في النفي وقالت الحنفية بالعموم بطريق الالتزام لأنه يلزم من نفي الأمر الكلي نفي أفراد جزئياته ولحق نقول النفي حصل في الأنواع والأفراد مطابقة وإن العرب وضعت النكرة في سياق النفي للقضاء بالحكم على كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد لا لأنها للقضاء بالنفي على المشترك خاصة ويدل على مذهبنا قول النحاة أن ذلك جواب لقول القائل هل من رجل في الدار فكان الأصل أن يقال لا من رجل في الدار مع اثبات من غير أن العرب حذفها تخفيفا وأبقت معناها وهو سبب البناء لاجل تضمن الكلام معنى المبني وهو من . وإذا تقرر أن لفظة من هي في أصل الكلام وهي سبب البناء ومن لا تدخل إلا للتبويض ههنا والتبويض لا يتأتى في

له الاستغراق لزوما من جهة عدم اختصاص بعض الأفراد بالحكم دون الآخر ولذلك قال صاحب التلخيص وقد يفيد الاستغراق وليس الاستغراق معنى لال ومعنى لدخولها ولذلك قال صاحب الكشف « والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم » لأن ال لا تدل على أكثر من التعريف لما دخلت عليه فاذا لم يكن معروفا بعينه حملت على تعريف الجنس فالعموم عارض له وهذا معنى قول علماء المعاني أن معنى كل فرد فرد لا مجموع الأفراد يريدون أن معنى الجنس المستلزم لجميع أفراد الماهية لأن الاستغراق لزومي يحصل في الذهن بعد التتبع فليس المعروف بلام الجنس موضوعا للدلالة على الأفراد بذاتها حتى يكون كاسماء المجموع فلذلك امتنع وصفه بنعت الجمع لأن النعت جاء على وفق المعنى المطابق لا على وفق العموم الالتزامي فبطل توقف الامام في المفرد المعروف من هاتين الجهتين . وجواب المص عنها حسن أيضا من الجهة اللفظية أي أن الاسم لما كان أصاه مفردا قبل دخول ال الاستغراقية وليس جمعا ولا اسم جمع راعت العرب في نعتة وتأكيدها حالة وضعه ولم يراعوا ما عرض له من الكثرة بعد دخول ال كراهية نعت المفرد بلفظ الجمع

ذلك الأمر الكلي بل في الأفراد فيكون الثاني إنما نفي الأفراد وهو المطلوب وأما ما ذكرته من أن النكرة المرفوعة تبطل مذهبهم فليس كذلك لأن قولنا لا رجل في الدار بالرفع معناها نفي مفهوم الرجولية بوصف الوحدة فما دخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك بل على ما هو اخص منه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الأعم فما نفي الأعم الذي يلزم من نفيه نفي أفراد . نعم لو كان هذا الكلام نفيًا للمشارك من حيث هو مشترك ولم تنتف الأفراد لزم الاشتراك لكن ذلك محال فإن نفي المشترك يلزم منه نفي الأفراد قطعاً (فائدة النكرة في سياق النفي تعم سواء

دخل النفي عليها نحو لا رجل في الدار أو دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءني أحد) تقدم أيضا التنبيه على هذا الموضع والفرق بين الفاعل والمفعول وغيرهما (الفصل الثاني في مدلوله وهو كل واحد واحد لا الكل من حيث هو كل فهو كناية لا لكل والا لتعذر الاستدلال به حالة النفي أو النفي) هذه الالفاظ ثلاثة الكل والكل والكناية والكل هو القدر المشترك بين الافراد واللفظ الدال عليها يسمى مطلقا ٢٣٠ فهو مدلول المطلق يصدق بفرد واحد

في سياق الثبوت نحو رجل والكل هو المجموع بحيث لا يبقى فرد فالحكم يكون ثابتا لمجموع الافراد ولا يتناول الافراد بعينها في سياق النفي بل يتعين نفي المجموع بفرد لا بعينه ولا يلزم نفي جميع الافراد وهذا وضع له اسماء الاعداد وكل لفظ موضوع لنوع مركب من الجنس والفصل فاذا قلنا ليس عندة عشرة لا يلزم نفي جميع افرادها فيجاز ان يكون عندة تسعة وليس عندة انسان جاز ان يكون عندة حيوان ليس بانسان بخلاف الثبوت نحو عندة عشرة أو انسان فانه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من اجزاء العشرة بالتضمن وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن. والكلية هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ويكون الحكم ثابتا لكل بطريق الالتزام وهذا كصنيع العموم كلها فاذا قلنا كل انسان يشبع رغيفان غالبا صدق باعتبار الكلية دون الكل أو كل رجل

الفصل الثاني في مدلوله

اي مسمى صيغة العموم وما تشمله من الافراد وضعا أو عرفا لغويا أو شرعيا كما يأتي ومدلول العموم كما قال كناية لا كلي ولا كل فالفرق بينها ان الكل معروف في المنطق وهو الذي لا يمنع تصورا من فرض صدقه على كثيرين. والكلية هي صفة بوصف محذوف اي قضية كناية منسوبة للسور الكلي وهو كل ونحوها والقضية الكلية هي التي ثبت محمولها لسائر افراد موضوعها. والكل هو ما تركب من اجزاء يوصف به الشيء ولا يضاف لشيء فكلمة كل اسم للاحاطة يضاف لما تقصد احاطته وهي من صيغ العموم ومعنى العموم قضية كلية تحصل لها الكلية من دخول كل ونحوها على طرفيها وهو من عوارض المركبات لا من عوارض المفردات اما في غير كل من صيغ العموم فذلك ظاهر واما في كل فلانها وان دلت على الاحاطة الا ان العموم ليس فيها بل في جملتها وقد اوجب اشتباها كلمة كل الملازمة للاضافة الدالة على الاحاطة ولفظ الكل المراد به ذو الاجزاء غلطا في تحقيق معنى الكل في بعض مواضع فقد ظن ان حديث «كل ذلك لم يكن» من قبيل الكل ولو كان كما قالوا ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ناسيا وقد جعل المص كل رجل يشيل الصخرة مثالا للكل نظرا للمعنى لكن السهو في اضافة لفظ كل هنا الى رجل لانها تفيد معنى العموم

يشيل الصخرة العظيمة صدق باعتبار الكل دون الكلية فلو كان مدلول العموم كلالا لما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من افراده اذا كان في سياق النفي او النهي لان لا يلزم من النفي عن المجموع الانكشاف ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وذلك يكفي في تحقيقه جزء منه يمكن العام هو الذي يقتضي ثبوت حكمه لكل فرد منه في

النفي والنهي وذلك انما يتحقق اذا كان مسماء كلية لا كلاً ﴿ وتندرج العبيد عندنا وعند الشافعية في صيغة الناس والذين آمنوا ﴾ قال القاضي عبد الوهاب على اندراجهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم وقال بعض متأخري الشافعية لا يندرجون لنا انهم يصدق عليهم انهم من الناس والذين آمنوا لانهم من بني آدم وقد آمنوا فيكونون ناساً ومؤمنين. حجة المخالف قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعية لا تتناولهم والاصل عدم التخصيص ﴿ ٢٣١ ﴾ فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ولان الله تعالى اذا ارادهم بالحكم

افردهم بالذكر فلو كان الخطاب يتناولهم لزم التكرار كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم واماءكم والجواب عن الاول ان وجود المسمى لا يتناول الاسم ايضاً خلاف الاصل وهم ناس ومؤمنون والتخصيص اولى من اعتقادات الاسم لا يتناول مسماء فان التخصيص كثير . وهذا لا يوجد في اللغة وعن الثاني ان قوله تعالى وانكحوا ضمير والضمير لا عموم فيه لغة وانما يعلم المراد به من دليل من خارج واذا قال السيد لعبيدة اخرجوا لا يعلم انهم كل عبدة او بعضهم الا بدليل يدل على ان الواقف عنده في ذلك الوقتها الكل او البعض وكذلك ضمير الغائب لا يعلم الا من قبل الظاهر المفسر له واما المضمرة من حيث هو مضمرة فلا عموم فيه لغة فلما لم يكن عاملاً

وهو لا يصح ﴿ قوله وتندرج العبيد الخ ﴾ لشمول اللفظ ولا يتوهم ان الانحطاط في بعض الاوصاف يخرج لبعض الافراد من مدلول العموم ﴿ قوله ويندرج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم الخ ﴾ هذا عكس مسألة اندراج العبيد وهو ان الارتفاع في بعض الاوصاف لا يوجب تنزيه المرتفع عن ارادته من عموم التكليف وفائدة هاته المسألة تظهر في معرفة ما خالف فيه فعل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى التشريع العام هل يكون فعله ناسخاً او يحمل على الخصوصية . وهذا فيما كان من نصوص عمومات القرآن . واما عمومات السنة فهي تدخل في المسألة الآتية ان المخاطب بالكسر هل يدخل في عموم خطابه وقول الجمهور هو الاول لان الاصل المساواة في الاحكام بدليل قوله للذي قال له انك لست مثلنا انك قد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال رسول الله « والله اني لا تقاكم الله واعرفكم به » والخصوصية لا تثبت الا بقاطع ولم يزل السلف يعتبرون شمول الشريعة له ويرجعون في بيان المجملات الى صورة فعله وقد تمسكت فاطمة وعلي رضي الله عنهما بآية المواريث فطالبت بميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه

يتعين تناوله للعبيد والاماء فلذلك ذكرهم الله تعالى وبني على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكليف على ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء ﴿ ويندرج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم عندنا وعند الشافعية وقيل علونصبها

يأبى ذلك وقال الصير في ان صدر الخطاب بالامر بالتبليغ لا يتناوله والانتاولة جرت عوائد الملوك انهم لا يخاطبون خاصتهم بخطاب يعم العامة معهم بل يخصونهم بخطاب خاص فن لاحظ هذه القاعدة قال بعدم الاندراج ومن لاحظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . واجاب عن الاول بان وزير الملك وقائد جيشه يكون في العظمة وصفات الكمال مقاربا للملك وربما كان اكمل منها فاذلك قبض اندراجهم ٢٣٢ مع العامة في الخطاب وتعين سلوك الادب معهم واما خواص الله تعالى

وان عظمت اقدارهم غاية العظمة فهم كالعدم بالنسبة الى الله تعالى وجميع ما هم فيه عطاء الله تعالى ومواهبه وليس لهم من ذواتهم الا العجز الصرف والحاجة والعدم والفناء والتغير والزوال والله تعالى في غاية العظمة والكمال من جميع الجهات في ذاته وصفاته غني عن غيره على الاطلاق فبعدت النسبة غاية البعد بل النسبة منقطعة بالضرورة فلذلك لم يلزم في حق الله تعالى مع خاصته ما يلزم في احوال الملوك واما الفرق بين الامر بالتبليغ وغيره فلان الظاهر في الخطاب الذي يبلغه لغيره انه لا يندرج فيه لغته كقولهم تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ونحو ذلك فهذا لا يتناوله من حيث اللغة بل بدليل منفصل او يقال هو مأمور بان يقول لنفسه ايضا لانها من جملة

ترجمة الصير في

والصير في هو ابو بكر محمد بن عبد الله المعروف بالصير في الشافعي المتوفى سنة ٣٣٠ قيل فيه انه اعلم الناس بالاصول بعد الشافعي وله مع الاشعري مناظرة في شكر المنعم لان الصير في كان يرى وجوب شكر المنعم عقلا كما قالت المعتزلة قوله وكذلك يندرج المخاطب الخ هذا شمول عرفي اذا الوضع لم يجعل الكلام شاملا لقائله الا بقريظة والمراد بالمخاطب به المتكلم ولو لم يكن مخاطبا وهذا القول هو قول الجمهور واليه مال البخاري رحمه الله في طالع كتاب الوقف من صحيحه وعندي ان الحجة لهذا القول ما وقع في صحيح البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من يشتري بئر رومة فيكون دلوها فيها كدلاء المسلمين فاشتراها عثمان رضي الله عنه ووقفها على المسلمين فهو ممثل لامر النبي صلى الله عليه وسلم الذي منه جعل دلوها فيها كدلاء المسلمين فلا شك انه علم دخوله في لفظ المسلمين من قوله عند تحييسها انها حبس على المسلمين وان كان هو الناطق به وهذا في العقود والخبار واما الاوامر فاستثنائها جماعة ويدل لهم ان الاوامر موضوعة للخطاب خاصة قوله والصحيح عندنا اندراج النساء الخ لان الصير في

المؤمنين وكذلك يندرج المخاطب في العموم الذي يتناوله لان شمول اللفظ يقتضي جميع ذلك المراد بالمخاطب بكسر الطاء الذي هو قاعل الخطاب فاذا قال من دخل داري قامته طالق هل يندرج هو فاذا دخل طلقت امراته او لا يندرج فلا تطلق امرأتها ويبطل لفظه بالكلمة في مثل هذا المثال لانه ليس له التصرف في طلاق امرأة غيره وكذلك في العتق والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير قاله القاضي عبد الوهاب وقال الامام فيخر الدين ان اختص الجمع بالذكر لا يتناول الاناث وبالعكس كشواكر وشكر وان لم يختص كصيغته من تناولها قال وقيل لا يتناولها وان لم يكن مختصا فان كان مميزا بعلامة الاناث لم يتناول الذكور كملات وان تميز

بعلامته المذكور كسليين لا يتناول الانثاء وقيل يتناولون) اما اطلاق القاضي فبناء على ان النساء مثل الرجال في الاحكام
الا ما دل الدليل على تخصيصه والتحقيق ما قاله الامام فان البحث في تناول انما هو بحسب دلالة اللفظ لغة وذلك ينبغي ان
يؤخذ من اللغة لا من الشريعة وقاعدة العرب ان فواعل جمع فاعلة المؤنثة ولا يكون جمع المذكر محو صاحبة
وصواب وكافرة وكوافر قال الله تعالى ولا تمسكوا بعم الكوافر وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة
وحفصة رضي الله عنهما انكن لاتن صواحبات يوسف . قل أئمة اللغة وقد شذ من ذلك فارس وفوارس
وهالك وهالك وأما فعل جمع فعول ﴿ ٣٣٣ ﴾ نحو شكر جمع شكور وصبور وصبر فانه المذكر فان

فعولا اصله المذكر فلا
يتناول فواعل الذكور ولا
فعل الانثاء لغة وغير المختص
نحو فاعل مثل قبيلة وقبائل
المؤنث ومقتل ومقاتل
المذكر يصلح الامرين فلما
صلح لهما ولا م. التعريف
تقتضي العموم في كل ما
يصلح اللفظ له فيعم في
الجميع . واما جمع
السلامة بالالف والتاء
فيختص بالمؤنث نحو
هندات ومسلمات وعرفات
فلا يتناول المذكر لان
التاء فيه علامة التانيث
وكذلك حذفت التاء الكائنة
في المفرد لئلا يجتمع علامتا
تانيث هذا نقل النحاة
وكذلك قالوا ان جمع السلامة
بالواو والنون او بالياء
والنون نحو مسلمون
ومسلمين خاص بالذكر
وان الواو فيه علامة للرفع

المختصة بالذكر في اللغة تشملهم لما تعارفه العرب من تغليب المذكر على
المؤنث عند الحكم عليهما الا ترى ان سبب نزول آية ولا تتمنوا ما فضل
الله به بعضكم على بعض هو سؤال النسوة الاذن لهن بالجهاد ليشركن
الرجال في فضله ومع ذلك وقع الخطاب بصيغة التذكير وبقرينة عموم
التشريع وهو ما اشار له القاضي عبد الوهاب فتكون تلك الصيغة مغلبا
فيها الذكر لان الكلام جار على اسلوب العرب وهم يغلبون التذكير
لان مرجع التغليب الى سبق المذهب للذهن والناس لا تسبق الى اذهانهم
عند المخاطبة الا الذكر لانهم الذين اعتادوا تكليمهم وهم الشاغولون
بظواهر المدينة كلها ﴿ قوله فائدة قال الاصوليون من وما في الاستفهام
للعوم الخ ﴾ تلخيص الاشكال مع بيانه انه لو سأل سائل فقال من في
الدار لحسن في جوابه ان يقال زيد والجواب لا يحسن الا متى طابق السؤال
فيلزم ان يكون زيد مطابقا لمن وزيد جزءي فتكون من جزءيا . وحاصل
جواب المص ان عموم الاستفهام لا ينافي خصوص الجواب اذا كان مدلول
العموم منحصر في واحد فالسؤال عن كل من يصح كونه في الدار .

والجمع والتذكير فلا يتناول المؤنث . احتج من قال بان جمع السلامة بالواو والنون او الياء والنون يتناول
المؤنث بان النحاة قالوا بان عادة العرب اذا قصدت الجمع من المذكر والمؤنث قالوا الشكل بصيغة المذكر فيقولون زيد
والهندات خرجوا فياتون بالواو التي هي علامة التذكير لان زيدان جملتين . وجوابهم ان هذا تناول طرأ عن ارادة
المتكلم وكلامنا في تناول من جهة الوضع اللغوي فلا حجة فيما ﴿ فائدة ﴾ قال الاصوليون
من وما في الاستفهام للعموم فاذا قلنا من في الدار حسن الجواب بقولنا زيد واجمعوا على انه جواب مطابق
والعموم كيف ينطبق عليه زيد فانطبق زيد يقتضي ان الصيغة ليست للعموم وكذلك ما عندك فتقول درهم وهذا سؤال

والجواب بواحد لانه الذي انحصر فيه الكون في الدار فأشبه الكلي
 المنحصر في فرد وكأن المص اراد بذلك الاشارة الى مثار شبهة القائلين
 بعموم من وما في الاستفهام مع التفرقة بين صلوحية الاستفهام للعموم بهذا
 المعنى دون اللفظ الدال على المستفهم عنه على عادته من الاحتفال بالتفرقة
 بين العبارات المتشابهات ظاهرا والمختلفات حقائق وفي هذا الجواب مع
 اجماله ايهام الاعتراف باثبات عموم لحكم الاستفهام مع ان القصد ابطال
 قول من توهم . والذي يفصح لك عن ابطاله انه
 لا شك أن لنا في صيغة الاستفهام ثلاثة اشياء استفهاما
 ومستفهما عن ثبوت الحكم له وحكما فان اراد تعلق العموم بالاول اي
 بانواع الاستفهامات الصادرة من الناس او من المتكلم فهو واضح الفساد
 وان اراد ان العموم في الحكم فكذلك لانه غير مسئول عنه بمن وما فلا
 ينسحب عليه عمومهما لان من وما يسأل بهما عن الذات والتصور فلم
 يبق الا المستفهم عن ثبوت الحكم له ولا شك ان السائل لا يريد من
 استفهامه معنى عموم المستفهم عنه عموما شموليا اي بتتبع افراده فردا فردا
 لان ذلك غير مقصود له بل انما يسأل عن فرد مهم يطلب تعيينه من بين
 من يصلح له وهو كلي لا ينحصر فيه واحد من الكائنين في الدار مثلا
 دون آخر ولا شك ان الكلي غير العام لان العام قضية كلية وانما العموم
 هنا بدلي وهو معنى المطابق عند اصوليين وكأن هذا معنى قول المص
 « وكان المستفهم قال اني اسألك عن كل احد يتصور ان يكون في الدار
 - الى ان قال - فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام » اما قول المص
 « ونظير هذا ان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين الخ » فغيره بالنظير لانه ليس

مشكل جليل والجواب عنه
 عسير وجوابه: ان العموم
 انما هو باعتبار حكم الاستفهام
 لا باعتبار الكون في الدار
 والاستفهام عم جميع الرتب
 وكان المستفهم قال اني اسألك
 عن كل احد يتصور ان
 يكون في الدار لا اخص
 بشئ الى عددا دون عدولا
 نوعا دون نوع والواقع من
 ذلك قد يكون فردا او
 اكثر اولا يكون في الدار
 احد وكذلك يقول المجيب
 ليس في الدار احد فالعموم
 ليس باعتبار الوقوع بل
 باعتبار الاستفهام وشموله
 لجميع المراتب المتسووية
 من تلك المادة ونظير هذا
 ان الله تعالى اذا قال اقتلوا
 المشركين فلم يجرد في الارض

من نوع العموم الذي اثبت المص الاستفهام اعني العموم البدلي بل الآية
 من باب العام الا ان محل التنظير هو كون الواقع قد ينحصر في فرد حتى
 في العموم الشمولي بله العموم البدلي فان لم تكن هاتئ التاويلات هي
 مراد المص فجوابه باطل اذ الصواب التصريح ببطلان عموم من وما في
 الاستفهام وابطال مستند السائل في قوله « والجواب مطابق للسؤال »
 بانه كما يطابق قولنا زيد يطابق قولنا الزيدان والزيدون ورجال وكل
 الرجال فلم تعين من للواحد ولا لجميع الافراد وتلك سنة المطلق
 كالنكرة وبانه يصح الجواب بزيد فقط ولو كان فيها زيد وغيره اذ
 المجيب لا يلزمه استقراء كل من في الدار ولو كان السؤال عن عموم
 الكائنين لما صح الاقتصار في الجواب على البعض نعم اذا كان الاستفهام
 انكاريا افاد العموم لانه كالنفي كما صرح به النحاة في بحث مسوغات
 الابتداء بالنكرة فجعلوا وقوعها في حيز النفي وشبهها مسوغا للابتداء
 لاجل العموم وجعلوا مسوغ نحو من عندك هو مسوغ نحو هل فتي
 عندك وهو كون النكرة مستفها عنها لان ذلك ينافي بمجهر ليتها لظهور
 انه لا عموم في هل فتي عندك وكان مراد من قال بان ما ومن في الاستفهام
 للعموم انما هو الاستفهام الانكاري وقد قد تقدم الكلام على من وما في
 الشرط والموصولية في الفصل الاول ﴿ قوله فائدة صيغ العموم وان
 كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الازمنة والبقاع والاحوال الخ ﴾
 هذه القاعدة من فخرات بعض المتأخرين وقد لهج بها المص قال تقي
 الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة ما حاصله: أولع بعض اهل العصر
 (لعلم يعني المص) بان قالوا ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال

الا مشركا واحدا فقتلناه فانا
 نكون قائمين بما توجه
 علينا من حكم ذلك العموم
 مع ان الواحد ليس بعموم
 ما ذلك الا ان الوقوع غير
 وجوب القتل فالعموم انما
 هو باعتبار ان الله تعالى اوجب
 قتل كل من يتوهم وجوده
 في العالم من المشركين فهذا
 هو العام. واما الواقع من ذلك
 فقد يكون واحدا او اكثر
 او لا يوجد مشرك البتة
 وذلك لا يقدح في العموم
 ولا في حكمه فما به حصل
 العموم غير ما به يخرج عن
 عمدة العموم * (فائدة) صيغ

والأزمنة والبقاع والمتعلقات ثم يقولون المطلق يكفي في العمل به صورة
واحدة فلا حاجة للتخصيص ح وهذا باطل لأن العموم يقتضي أن لا
يشذ فرد وإذا قلنا باطلاق الزمان يلزم عليه شذوذ بعض الافراد « وحاصل
مثال هذه القاعدة أن المخرج من العموم أن كان نوعا مما يتناوله العام أو
فردا منه في جميع احواله بحيث لا يثبت له حكم العموم فهو تخصيص
كتخصيص الانبياء من آية المواريث وتخصيص بيع الرباء من آية واحل
الله البيع والافهوه تقييد كإخراج الولد القاتل من آية المواريث فإنه لا
يقتضي إخراج واحد من الاولاد ولا صنف بل إخراج ولد في حال خاص
وقد يرث لو كان في غير ذلك الحال أو لو كان ذلك الحال يقبل الارتفاع
كالشك في النسب فإنه مانع من الارث فلو زال رجع الارث . هذا
حاصل ما يؤخذ من كلام المص في مواضع من كتبه خصوصا في مبحث
تخصيص الكتاب بخبر الواحد . فالمصنف يرى قضية العموم من قبيل
القضية الكلية المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت النسبة للوضوح
بالفعل أي في الجملة بدون ضرورة ولادوام مثل كل انسان متنفس وعليه
فيكون تخصيصها الذي هو من قبيل التناقض قضية جزئية دائمة وهي
المحكوم فيها بدوام المحمول للوضوح مادامت ذات الموضوع لا باعتبار
بعض اوصافه نحو كل انسان حيوان فلذلك رأى المص أن إخراج الولد
بوصف كونه قاتلا ليس إخراجا له مادامت ذاته لأن حرمانه لم يكن
لذاته بل لكونه قاتلا بخلاف إخراج الانبياء من الارث فإنه ثابت لهم
مادامت ذواتهم لا في حالتهم مخصوصة . وليس مرادنا من المطلق هنا المطلق
المصطاح عليه عند الاصوليين أعني ما دل على الماهية بلا قيد إذ ليس ثم

العموم وأن كانت عامة في
الاشخاص فهي مطلقة في
الازمنة والبقاع والاحوال
والمتعلقات فهذه الاربعة
لا عموم فيها من جهة ثبوت
العموم في غيرها حتى يوجد
لفظ يقتضي العموم فيها نحو
لا صوم من الايام
ولا صلين في جميع البقاع ولا
عصيت الله في جميع الاحوال
ولا شغلن بتحصيل
جميع المعلومات فإذا قال الله
تعالى اقتلوا المشركين فهذا
عام في جميع افراد المشركين
مطلق في الازمنة والبقاع
والاحوال والمتعلقات
فبقتضي النص قتل كل مشرك
في زمان ما وفي مكان ما
وفي حال ما وقد اشرك
بشيء ما ولا يدل اللفظ على
خصوص يوم السبت ولا
مدينة معينة من مدائن
المشركين ولا أن ذلك
المشرك طويل أو قصير ولا
أن شركه وقع بالصنم أو
بالكوكب بل اللفظ مطلق
في هذه الاربعة (فائدة)
من في الاستفهام للعموم وكل
ايضا اذا كانت في الاستفهام
للعوم ققولنا من في الدار

لفظ دال على الزمان او المكان بل المراد ان صيغة العموم لما لم تدل الا على الافراد كان غير الافراد مسكوتاً عنه فهو الاطلاق بالمعنى اللغوي. والذي أثارهاته الشبهة اختلاف مقتضى الحكم اعني الامر بان دال على المرة وكذلك ما في معنى الامر من الخبر المراد به الانشاء والباقي على حاله، مع مقتضى المحكوم عليه في صيغة العموم الذي هو اللفظ الشامل فان العموم كما قدمنا لا يقع الا في تركيب ولا بد له من شيء يتعلق هو به وهو المسند من فعل امر وهو الغالب او فعل مراد به الامر او اسم فاعل ونحوه مراد به ذلك وكذلك الخبر الصريح ايضا عند وقوع العموم فيه ولا شك ان مقتضى هذا المسند مطلق فلما نظر المص فوجد في صيغة العموم رائحة اطلاق من جهة المسند توهم ان الاطلاق جاء من الجهة التي جاء منها العموم ولما كان الاطلاق لا يقتضي تكرار ما يتعلق به العام بل يحصل الامتثال باستغراق المسند للافراد مرة في زمن ما جعل الأزملة مطلقة فبنى عليه ان نحو اقتلوا المشركين لا يقتضي الاقتل الموجودين في مكان ما فلو استاصل المسلمون مشركي بدر مثلاً حصل الامتثال ولم يلزم تتبع البقية وزاد المص في مبحث تخصيص الكتاب بالسنة فقال: ان نحو قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث ليس تخصيصاً لآية يوصيكم الله في اولادكم لان حاله كونه قائلاً غير مشمولة لعموم آية الموارث وذهل عن كونه في حالة القتل يطلق عليه انه ولد وذلك كله خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العام يقتضي تتبع الافراد اينما وجدت ومتى ما وجدت وكيفما وجدت نحو اعمل كل خير فيجب ان تتبع ما يصدق عليه انه خير في كل زمان ومكان والابطال ماهية العموم. والتحقيق ان قضية العموم

مثل قولنا اكل الرجال في
الدار فاستوي في العموم
واختلفا في امور كثيرة منها
ان كلا تجاب بنعم او بلى او لا

اما كلية دائمة مطلقة ان كان الحكم على الاجناس نحو كل ولد يرث
 وهي التي الحكم فيها بدوام النسبة مادامت ذات الموضوع. واما عرفت
 عامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع وذلك
 عند ما يكون الحكم على اوصاف نحو اسماء الموصولات والشروط
 وترتيب الحكم على الوصف والاولى نقيضها المطلقة العامة وهي التي
 حكم فيها بفعليته النسبة في الجملة اي في وقت ما ولا شك انها مع ذلك
 جزئية لانها نقيض الكلية فيثبت التناقض مع حالتها كما ان نقيض
 العرفية العامة هو المطلقة العامة الحينية اي بزيادة قيد كونها في بعض
 الاحيان فظهر ان نقيضهما سواء وان التناقض ثابت بمجرد خروج بعض
 الافراد ولو في بعض الاحوال فانكار كون اخراج فرد في حالة ما
 تخصيصا انكار لا تساعد عليه اللغة ولا المنطق ولا الاصطلاح الاصولي
 على ان كلام المصنف في تعريف الاستثناء من الباب الثامن ينافي هذه القاعدة
 حيث رآى في الشرح تغيير الحد الذي ذكره الامام فابدله بقوله
 « ما لا يدخل في الكلام الا لاجراج بعضه او بعض احواله او متعلقاته »
 فجعل اخراج الاحوال والمتعلقات من الاستثناء وهو تخصيص.
 واما الذي بذاه على هاتم الشبه وهو انه لو لم يستيعاب في سائر الازمان
 والبقاء والاحوال للزم عليه ان لا ينكف المكلف عن الفعل وأن يتعذر
 حصول الامتثال للامر الوارد بشيء عام فدفعه وكشفه ان الامتثال يحصل
 باستيعاب الحكم لجميع الافراد لكن مرة واحدة لان المرة هي مقتضى
 الامر ويحصل الامتثال في اوقات الممكنة والتيسير وكذلك امكنتها لان
 ذلك مقتضى عدم التوقيت ان قلنا ان الامر لا يدل على الفور فلو قيل
 اكرم جميع اهل العلم فاكرمهم في بلد ثم وجدهم في بلد آخر لم تلزم
 اعادة الاكرام لان الامر للمرة وكذا لو وجدهم في يوم آخر فاذا ليس

ولا كذلك من فنقول
 لمن قال أكل الرجال في
 الدار نعم اولا ولا نقول لمن
 قال لك من في الدار نعم

اولا وسبب الفرق وسره ان نعم وبلى ولا اجوبة موضوعات في لسان العرب للجواب عن التصديقات الخبرية
فنعمر للموافقة في النفي او الايجاب ولا مخالفة الايجاب في بلى ومخالفة النفي فمن قال قدام زيد واردت موافقته قلت
نعم او مخالفتها قلت لا ومن ﴿ ٢٣٩ ﴾ قال الم نعم واردت موافقتي قلت نعم او مخالفتي قلت بلى
وهو السرفي قول العلماء

لو قالت ذرية آدم في قوله
تعالى الست بربكم نعم كفروا
بسبب ان ليس للسبب
فلاستفهام وقع عن السبب
فلو قالوا نعم كانوا قد قرروا
عدم الربوبية وهو كفر اكن
قالوا بلى فكانوا نافرين لذلك
النفي فكانوا مثبتين للربوبية
وهو الحق اذا تقرر ان
هذه الحروف لا تستعمل
الا في جواب التصديق فقول
القائل اكل الرجال في الدار
سؤال عن تصديق يحسن
جوابه بنعم ولا ومن في الدار
سؤال عن تصور كانه قال
صوري الحقيقة الكائنة في
الدار من هي فلا يسعه ان
يقول الا زيد ونحوه ولم يسأله
عن تصديق حتى يجاوبه
بجواب التصديق وبهذا يظهر
لك ان العموم تارة يكون
في التصور وتارة يكون في
التصديق وتارة يكون
في متعلق التصديق ونحو
اكرم الرجال او الامر
نحو اكرم الرجال او النهي
نحو لا تشتم الرجال فهو

عدم التكرار لعدم العموم بل لتحقيق الامتثال من مقتضى الامر فالعموم
في متعلق الحكم والاطلاق في الحكم واما ما يرد في بعض الاوامر من
الدلالة على الاستيعاب فتوكيد لما فهم التزاما من العموم يدل لهذا كله
انه لو وقع الفعل في حيز النفي او النهي وكان متعلقا من صيغ العموم
استفيد العموم في الامرين معا نحو لا تكرم احدا فلم تبقى رائحة الاطلاق
المدعى في عموم الاشخاص وبهذا تنزل هذه القاعدة المخترعة من
أسوسها كما كادت هي ان تنزل باب العموم ﴿ قوله وبلى لمخالفة
النفي الخ ﴾ اي في الغالب وقد تجيء بمعنى نعم كما تجيء نعم في موقعها
الا ان نعم لما كانت للتصديق لم تدل بعد الاستفهام عن النفي على كون الجواب
للنفي او للنفي وما نسبته المص للعلماء وهو مروي عن ابن عباس قيل اراد من الكفر
عدم التصريح بالايان وقيل لانها اظهر في تقرير المسئول عنه وقال السهيلي
الاستفهام التقريري كالايجاب فلا يضر جوابه بنعم ﴿ قوله فان قلت من
عندك تصديق الخ ﴾ عليه منع ظاهر وهو عدم التساوي بين الخبرية
النحوية أي الجملة وبين التعريف والقضية المنطقية بل بينهما العموم
المطلق فكل تصديق خبر ولا عكس فان الخبرية المشكوكه خبر لا تصديق
الا ترى انهم قالوا ان المكسورة الهزلة يؤكد بها الخبر مع تصريح الشيخ

اعم من هذه الاقسام كلها فقولنا من في الدار طلب تصور الحقيقة الكائنة في الدار ان كانت وجدت وعم الاستفهام في
جميع رتبها وقولنا اكل الرجال في الدار هو سؤال عن قول القائل كل الرجال في الدار هل هو صادق او كاذب فان قلت انت نعم
فقد صدق كل الرجال في الدار اولا فقد كذب المخبر الاول الذي سئل عن خبره فان قلت من عندك
تصديق بالضرورة لان من مبتدأ وعندك خبره باجماع النحاة ولذلك حسن السكوت عليه فينبغي ان يحسن قيمه نعم
اولا كما تقدم قلت مسلم هو تصديق لكن التصديق له حالتان تارة يكون التصديق من جهة المخبر وتارة لا يكون

فمن الاول قولنا الله ربنا ومحمد نبينا ومن الثاني قولنا قول الكافر العالم قديم خطأ فالعالم قديم تصديق لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر فنحن أخذنا بخبرة وجعلنا تصورا مبتدأ وأخبرنا عنه وكذلك قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر تصديق وقد جعلنا نحن مبتدأ فجرى بالنسبة اليها تصورا وهو تصديق باعتبار نسبه الى الله تعالى كذلك من عندك هو تصديق لكن المستفهم اخذه على سبيل التصور لم يجزم باسناد احد ﴿ ٢٤٠ ﴾ جزئيا الى الآخر فهو تصور من هذا

الوجه وكذلك قولك ما الانسان ما الحيوان مبتدأ وخبر ولا يحسن فيه الجواب بنعم اولا لان السؤال وقع عن تصوير الانسان أو الحيوان (الفصل الثالث في مخصصاته وهي عند مالك خمسة عشر فيجوز عند مالك واصحابه تخصيصه بالعقل خلافا لقوم كقوله تعالى الله خالق كل شيء خصص العقل ذات الله تعالى وصفاته) الخلاف محكي على هذه الصورة وعندني انه عائد على التسمية فان خروج هذه الامور من هذا العموم لا ينافي فيه مسلم غير انه لا يسمى التخصيص الا ما كان باللفظ هذا ما يمكن ان يقال اما بقاء العموم على عمومته فلا يقوله مسلم (وبالاجماع والكتاب بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر) * مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم خرج منه الاخت من الرضاة وغيرها من موطآت الاءاء والانباء والمخصص بالكتاب وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن

عبد القاهر بصحة وقوعها في جواب كيف واين نحو انه صالح في جواب كيف زيد صرح به في الاسناد الخبري مع تصريحهم في باب الانشاء بان كيف واين يسأل بهما عن التصور وجواب المص لا طائل تحته اذ ليس في الاستفهام تصديق بشيء من المعنيين فتأمل

الفصل الثالث في مخصصاته

هي ما يخص العام ببعض الافراد اي يقصره عليها وهي الافراد الباقية بعد الاخراج . والمخصصات ان كانت منفصلة عن الصيغة فهي التخصيص وان اتصلت بها لفظا وزمنا فتسميتها بالتخصيص تسامح اذ لم يتحقق الشمول لصيغة العموم لان الكلام بأواخره والعام المخصص بالنوع الاول جدير بان يسمى مخصوصا وبالنوع الثاني خاصا كما تقدم في الفصل الثامن من الباب الاول . واقسام المتصل خمسة . الاستثناء والشرط . والغاية . والصفة . وبدل البعض من الكل . عند من لم ير المبدل منه في حكم المطروح والا فهو خاص من اول الامر والمنفصل هو البقية فمنه منفصل لفظا وزمنا لتعارض عام وخاص ومنه منفصل لفظا فقط كالعقل ﴿ قوله تخصيصه بالعقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء الخ ﴾ لا استحالة ان يكون قد اوجد نفسه وصفاته بالبداية فهذا هو حكم العقل لا خصوص ادلة التنزيه ﴿ قوله مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم الخ ﴾

بأنفسهن ثلاثة قروء عام في كل مطابقة خصصه قوله تعالى واولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن . احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يقتضي ان البيان لا يكون الا بالسنة والتخصيص بيان فوجب ان يكون بالسنة فلا يكون الكتاب مخصصا جوابه : قوله تعالى في القرآن تيسانا لكل شيء وهو نفسه شيء فيبين

جعل التخصيص فيه بالاجماع لان قوله تعالى واخوانكم من الرضاعة
وحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كليهما عام فلا يصح ان
يخصص كل منهما العام الآخر بل ذلك من تعارض العمومين ولذا قال
علي رضي الله عنه لما سئل عن الجمع بين الاختين في التسري « احلتها آية
وحرمتها آية » فوجب المصير الى الاجماع . وأظهر من هذا في التمثيل قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء فانه خص منه الامت فان
عدتها حيضتان وذلك بالاجماع كما اشار له القاضي ابو بكر بن العربي في
احكامه ﴿ قوله وبالقياس الجلي الخ ﴾ لا يشرع الله احكاما الا لحكم
ومصالح فمتى ثبت حكم عليها انه لحكمة ثم نستخرجها باتباع مسالك
العلية فمتى عرفنا الوصف الذي كان علية للحكم ثم وجدناه في شيء
آخر الحقناله بحكم ما ورد فيه النص . ومن القياس ما لا يستند الى اصل
وهو الراجع الى المناسب اي ما يفهم منه مقصد شرعي اما باستقرائه موارد
الشرعية وسبرها واما بالرجوع الى المقصد الاعلى من التشريع وهو رفع
التهارج وتهذيب الاخلاق فالقياس اصل شرعي وما كلف فرعا عن نص
بل منه ما لا يستند لاصل محكوم له بحكم شرعي بل مأخوذ من مقاصد
الشرع وهذا معنى قول المص « والقياس مشتمل على الحكمة » على ان ما
هو مقيس على اصل هو في الحقيقة ليس فرعا عن المقيس عليه وانما سمي
المقيس عليه اصلا باعتبار كونه منبها على العلية والا فالقياس والمقيس
عليه اخوان لا شتر اكيما في علة الحكم وهي الحكمة او امارتها الا ان احدهما
دعت اليه الحاجة فنص عليه والآخر تأخر . فما ذهب اليه الجبائي غير مسلم
والمص سلمه ثم حقق المناط فيبين ان ما هو الفرع في وقت التخصيص
هو فرع لغير العام الذي يخص به فقال « والجواب ان النص الذي هو

نفسه وهو المطلوب
﴿ وبالقياس الجلي والخفي
للكتاب والسنة المتواترة
ووافقنا الشافعي وابو حنيفة
والاشعري وابو الحسين
البصري وخالفنا الجبائي
وابو هاشم في القياس مطلقا
وقال عيسى بن ابان ان
خص قبله بدليل مقطوع
جاز والا فلا وقال
الكرخي ان خص قبله
بدليل منفصل جاز والا
فلا وقال ابن سريج وكثير
من الشافعية يجوز بالجلي
دون الخفي واختلف في
الجلي والخفي فقيس الجلي
قياس المعنى والخفي قياس
الشبه وقيل الجلي ما نفهم
علته كقوله عليه الصلاة
والسلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان وقيل ما ينقض
القضاء بخلافه وقال الغزالي
ان استويا توقفنا والا طلبنا
الترجيح وتوقف القاضي
ابو بكر وامام الحرمين وهذا
اذا كان اصل القياس متواترا
فان كان خبر واحد كان
الخلاف اقوى لنا ان اقتضاء
النصوص تابع للحكمة والقياس
مشتمل على الحكمة فيقدم
لنا ان القياس دليل شرعي

والعموم دليل شرعي وقد
تعارضوا فاما ان يعمل بهما
فيجتمع النقيضان او لا يعمل
بهما فيرتفع النقيضان او يقدم
العام على الخاص وهو محال
لان العام دلالة على ذلك
الخاص اضعف من دلالة
الخاص على ذلك الخاص
لجواز اطلاقه بدون ارادة
ذلك الخاص والخاص لا
يجوز اطلاقه بدون ارادة
ذلك الخاص والا ضعف لا
يقدم على الاقوى فيتعين
تقديم الخاص عليه وهو
المطلوب. وبيان بالمثال قوله
تعالى واحل الله البيع يقتضي
حل بيع الارز متفاضلا
ونسبة والقياس على البر ينعمه
فان عملناهما ابعدا التفاضل
بالآية ومنعناه بالقياس فيجتمع
النقيضان او الغناهما فتلغى
الحل من الآية والتحرير من
القياس فيحل ولا يحل وهو
ارتفاع النقيضين او الجمع بين
النقيضين فان الغاء العموم
يقتضي ان لا يحل والغاء القياس
يقتضي ان لا يحرم وان قدونا
العموم لزم تقديم الاضعف
فان العموم يجوز اطلاقه
بدون ارادة الارز وقياس
الارز لا يمكن ان يثبت
بدون التحريم في الارز
وهذه الارادة مطرة في جميع
صور التخصيص على هذا
التقرير احتجوا على منع
القياس مطلقا بان القياس فرع

اصل القياس السخ « وذلك لا يلاقي حجة الجبائي اذ الجبائي انما منع
التخصيص بالقياس لتنازل رتبة اي لفرعية نوعه عن نوع النص لا
لفرعية المخصص في المسألة الجزئية عن العام المخصوص به اذ مثل ذلك
لا يخفى عن مثله قوله فاما ان يعمل بهما فيجتمع النقيضان او لا يعمل
بهما فيرتفع النقيضان السخ دليل اقناعي لان اوله صحيح وهو انه
لو عمل بهما يجتمع النقيضان بواسطة اجتماع الشيء والمساوي لنقيضيه
لان النصين هما دليل الحكمين من اباحة وحرمة فاذا عملناهما معا ثبت
حكم التنافي بين مدلوليهما واما آخرة وهو اننا اذا عملناهما يرتفع النقيضان
فلا يتم الا باعتبار الحمل على الظاهر الغالب بناء على انه لا دليل للحكمين
الا هذان النصان وانهما اذن وحظر مثلا وهذا لا يطرد لاحتمال ان
يكون لاحد المدلولين دليل آخر وهو الاباحة الاصلية او التحريم لاشتراكه
على مفسدة. ولاحتمال ان يكون احد النصين يقتضي النذب العام والمخصص
يقتضي اباحة البعض فليس ثم ارتفاع نقيضين. فالتحقيق في الاستدلال
ان يقال ان اهمالهما نبذ للنصين عمدا وهو جرم وان تقديم العام على
الخاص اخذ بظاهر العموم مع وجود البيان لان دلالة العام على
الافراد ظنية من قبيل الظاهر ويصلح ان يشير لهذا الاستدلال قول
المصنف - لان العام دلالة على ذلك الخاص - اي الفرد الجزئي المخرج -
اضعف من دلالة الخاص - اي الدليل المخصص - على ذلك الخاص
- اي الفرد المخرج - لجواز اطلاقه - اي اللفظ العام - بدون ارادة
ذلك الخاص - الفرد - والخاص - اي الدليل المخصص - لا يجوز اطلاقه
بدون ارادة ذلك الخاص - اي الفرد السخ - . واما تقديم الخاص على العام

النصوص وكل ما هو شرط في النصوص فهو شرط في القياس من غير عكس فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الاصل وتقديم ما هو أكثر مقدمات على ما هو أقل مقدمات وهو باطل فان الاقل مقدمات ارجح مما هو أكثر مقدمات وتقديم المرجوح على الراجح محال والجواب ان النص الذي هو أصل القياس غير النص المخصوص بالقياس فلم يتقدم الفرع على الاصل فحديث عبادة بن الصامت في الربا في الاشياء الستة هو أصل القياس مثلاً والنص المخصص هو الآية فما قدم فرع على ٢٤٣ اصل حجة عيسى ابن أبان انه اذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه قطعنا بضعفه فجاز تسليط

القياس عليه اما اذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه اولم يدخله التخصيص البتة فلا يتسلط القياس عليه. وحجة الكرخي ان التخصيص بالمخصص المتصل وهو اربعة الاستثناء والشرط والغاية والصفة وهذه امور لا يمكن استقلالها بانفسها فتعين ان تكون مع الكلام الذي دخلت عليه كلاماً واحداً موضوعاً لما بقى بعد التخصيص فيكون حقيقة فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة اما المخصص المنفصل فكقولنا عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر الحديث ولا يمكن جمعه مع الكلام المخصوص كلاماً واحداً موضوعاً لما بقى بعد التخصيص حتى يكون حقيقة بل يتعين ان يكون مجازاً واذا كان مجازاً ضعف

اي اهمال العام فترك لما بقي في الدليل العام من الافراد وهو نبذ للشرع بلا داع فتعين ان نعمل بهما بان نعطي الخاص ما يقتضيه نصاً وثبت للعام ما يقتضيه ظاهراً وهو بقيته الافراد غير ما اعطي للخاص وقولنا حجة الكرخي الخ جوابها ان الضعف والقوة لو ساهماهما لا يكون لهما اثر في قبول التخصيص لجواز تخصيص الاقوى بالاضعف عملاً بالمتعارضين. واما ما يذكرونه في منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلان القوة في صحة النسبة للقائل فالمتعارض فيه ضعيف بخلاف القوة والضعف الراجعين الى المعنى. وترجمة الكرخي تقدمت

ترجمة عيسى بن ابان

وعيسى بن ابان قال الخطيب في تاريخ بغداد عيسى بن ابان بن صدقة ابو موسى كان من اصحاب محمد بن الحسن الشيباني وملازميه ولي قضاء البصرة بعد ان عزل عنه اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة وتوفي بالبصرة في صفر سنة ٢٢١ احدى وعشرين ومائتين وكان يحيى بن اكرم استخلفه على القضاء بعسكر المهدي (موضع من بغداد وهو المعبر عنه بالجانب

فسلط القياس عليه. وقياس المعنى كقياس الارز على البر بجامع الطعم والنبذ على الخمر بجامع السكر ولحو ذلك وقياس الشبه قال القاضي وغيره هو الذي لا يكون مناسباً في ذاته ويكون مستلزماً للمناسبة كقولنا في الخل انه لا يزيل النجاسة لانه مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يجوز ان تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس فيه مناسبة لكن هذا الوصف يشعر بالعلية فان عدم البناء يدل على قلته لان العادة جرت بان القناطر لا تبني الا على المائع الكثير فما لا تبني عليه قنطرة فهو غير كثير والطهارة شرع عام يقتضي اللطف بالمكلف ان لا تشرع الا بما هو متيسر موجود في كل مكان وزمان فالعلة تناسب حيثئذ المنع فهذا هو المناسب الذي استلزمه ذلك الوصف

الطردي ولا شك ان هذا قياس ضعيف بالنسبة الى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القائل ان يسلط على النصوص حتى ان القاضي قال قياس الشبه ليس بدليل شرعي البتة ومرادهم بقولهم ما تفهم علمه اي يسبق الى الفهم من كلام الشارع ما يعين علمه عند سماع اللفظ فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان يفهم منه ان المانع ما يشوش الفكر فيتعدى للجائع والحاقن وغيرها بجامع ما يشوش الفكر وأما قول الآخر ما ينقض القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور وذلك ان الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضي اذا خالف الاجماع او النص او القياس الحلي او القواعد فينبغي ان يكون القياس الحلي معلوما قبل النقض واذا عرفت بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الآخر فالزم الدور. وأما قول الغزالي فتقريرة ان القياس يختلف مراتبه في الظنون فالمنصوص على علمه يفيد الظن اكثر من المستنبط علمه والقياس على اصل مجمع عليه اولى من القياس على اصل منصوص عليه يختلف فيه والثابت علمه بالنص اولى من الثابت علمه بالايماء وبالايماء اقوى من المناسبة وبالمناسبة اقوى من الطردي الى غير ذلك كما يذكر في ترجيح الاقيسة فظهر ان افادة القياس للظن تختلف رتبته في ذلك وكذلك العموم فان العموم متى كان قليل الانواع كانت افادته للظن اقوى مما كثرت انواعه ٢٤٤ فان احتمال التخصيص فيه اقل والعام من اللفظ الذي لم تجر العادة

(الشرقي) لما خرج يحيى مع المأمون الى فم الصلح وكان من اهل الحديث وله كتب كثيرة احتج فيها لمذهب ابي حنيفة. وترجمة ابي الحسين البصري تقدمت وترجمته ابن سريش تاتي ﴿ قوله اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول الخ ﴾ ان قلت كيف مثل بعد ان ادعى نفي وجود السنة المتواترة قلت لان الاجماع دليل التواتر كما سنحققه في كتاب الاجماع ﴿ قوله والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص الخ ﴾ قد علمت ما فيه مما تقدم

باستعماله مجازا يفيد الظن اكثر من الذي جرت العادة باستعماله مجازا والمختلف في دخول التخصيص فيه اضعف مما لم يجز الخلاف في تخصيصه بغير ذلك القياس فرتب الظنون ايضا مختلفة في العموم واذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم فاذا تعارض قياس وعموم نظرنا بين الربتين فان وجدنا

الظنين في انفسنا سواء توقفنا حتى يحصل مرجح من خارج او يسقطان وان وجدنا ظن احدهما اقوى قدما الراجح وهذا مذهب حسن يعضده قولهم عليه الصلاة والسلام امرت ان أقضي بالظاهر والله متولي السرائر. واما توقف امام الحرمين والقاضي فلتعارض المدارك فهذه ستة مذاهب واما اذا كان اصل القياس ثابتا باخبار الاحاد كان المانع من التخصيص بما اظهر لانما اضعف لضعف اصله (ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولاً او فعلاً خلافا لبعض الشافعية) لنا ان الخاص والعام اذا اجتمعا فاما ان يعمل بهما اولا يعمل بهما او يقدم العام على الخاص او الخاص على العام والاقسام الثلاثة الاول باطله فتعين الرابع وقد تقدم بسطه وتصوير هذه المسألة في السنتين المتواترتين في زماننا عسرا فان المتواتر في الاحاديث قل في زماننا او انقطع لقلّة الغاية برواية الحديث ولم يبق منها الا ما يفيد الظن حتى قال بعض الفقهاء ليس في السنة متواتر الا قوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات وعند التحقيق لا تجزأ متواترا عندنا وابن العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم غایتان زويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز اسنادا متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا بل تصور هذه المسألة باعتبار الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فان لاحاديث كانت في زمانهم متواترة اعني كثيرا منها القرب العهد بالمروى عنه ولشدة العناية في الرواية فيكون حكم الله تعالى كما تقدم باعتبار تلك القرون اما نحن فلا * اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول فقوله تعالى يوصيكم

الله في اولادهم الآية . قال الاصوليون خصص بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل الملتين واما الفعل فخصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنهما عليهما الصلاة والسلام من رجم المحصن في قصة ماعز وغيره . وههنا سؤالان الاول ما تقدم في الحديث المتواتر وجوابه ما تقدم والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص لانه قد تقدم ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة والبقاع والمتعلقات * فيقتضي تورث كل ولد في حالة غير معينة * فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث ٢٤٥ في حالة ما فان الموجه الكلية انما يناقضها السالبة الجزئية ولم نجد ولدا لا يرث في حالة ما بل

الجميع يرثون في حالة ما ولا يلزم من كون بعض الاولاد لا يرث في حالة خاصة ان لا يرث في حالة ما فان بقي الخاص لا يلزم منه نفي العام فاذا قلنا في الدار رجل لا يناقضه ليس في الدار زيد لان رجلا بصفة التنكير لم يتعين لزيد فلا يلزم من بقي زيد نفيه كذلك ههنا لا يلزم من نفي الارث في حالة القتل او غيره من الاحوال الخاصة نفي التورث في حالة منكورة وكذلك يلزم ان يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين غير مخصوص اما بالنساء فلا نهن لم يندرجن في الصيغة لانهما صيغة تذكير واما الصبيان فلانهم يقتلون في حالة ما وهي اذا كبروا وكذلك الرهبان يقتلون اذا قاتلوا وهي حالة ما وكذلك اهل الذمة فلا يتصور فيه تخصيص بناء

قوله فيقتضي تورث كل ولد في حالة غير معينة الخ فاذا يكون مدلول العموم عند المص كما تقدم قضية كلية مطلقة عامة وهي التي حكم فيها بفعلية النسبة اي بكون ثبوتها للموضوع او نفيها عنه ليس ضروريا ولا دائما بل في الجملة ومن المعلوم ان نقيضها يكون جزئية دائمة اي ثابتة ما دامت ذات الموضوع فاذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم كلية موجبة مطلقة عامة فلا يناقضها الا بعض الولد لا يرث دائما ومن المعلوم ان هذا صادق بالولد القاتل فهو بعض فثبت التناقض وكان تخصيصا حتى على راي المص لان الاحكام الشرعية منوطت بالاوصاف فبخصوص الوصف يصير الموضوع جزئيا لا بمشخصاته الذاتية وانما ينفع المص كلامه لو كانت الجزئية تعتمد على التشخيص ولما كانت غالب التشريعات تعتمد اوصافا وكانت الاخراج اخراج موصوف ايضا كان كلام المص عقيما اذ لا حكم الا للاحوال ح وقلما وقع الاخراج باعتبار الذوات في نحو الامر بقتل ابن خطل تخصيصا لحديث من دخل المسجد الحرام فهو آمن وهذا نادر في الشريعة جدا على اننا قد منا ان التحقيق ان قضية العموم لا تخرج عن كونها دائما مطلقة او عرفية عامة * قوله فالذي يناقضها ان بعض الاولاد لا يرث في حالة ما الخ المجرور من قولنا في حالة ما متعلق بالمنفي وهو « يرث »

على هذه القاعدة فانا لم نجد فردا من هذا العموم لا يقتل في حالة ما وانما يتصور ذلك في قوله تعالى الله خالق كل شيء فان واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما وقوله تعالى واوتيت من كل شيء فانها لم تؤت النبوة او ملك الدنيا او الشمس او القمر وغير ذلك في حالة ما وقوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها لم تدمر الجبال ولا السماء في حالة ما فهذا تخصيص محقق لما فيه من المناقضة للعموم ومن شرط المخصص ان يكون مناقضا للعموم ولا تناقض بين ثبوت الحكم في حالة ما وبين عدم ثبوته في حالة مخصوصة بل المناقض عدم ثبوته في جميع

الحالات وبهذه الطريقة يظهر لك ان اكثر ما يعتقد فيه التخصيص ٢٤٦ ليس مخصوصا فان تلك الافراد انما

خرجت في احوال خاصة
لا في جميع الحالات فلا
يحصل التناقض (و يجوز
عندنا وعند الشافعي وابي
حنيفة تخصيص الكتاب بخبر
الواحد وفصل ابن ابي
والكرخي كما تقدم وقيل لا
يجوز مطلقا وتوقف القاضي
فيه) لنا انهما دليلان
متعارضان وخبر الواحد
اخص من العموم فيقدم على
العموم لان تقديم العموم
عليه يقتضي الغاء خبر الواحد
بالكلية وتقديم الخبر على
العموم لا يبطل العموم
بل يبقى في غير ما يتناول
الخبر فكان اولى ولا جماع
الصحاب رضوان الله عليهم
على تخصيص آية الارث
بقوله عليه الصلاة والسلام
نحن معاشر الانبياء لانورث
وقوله تعالى واحل الله البيع
بخبر ابي سعيد في تحريم
الربا وقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم بقوله عليه
الصلاة والسلام لا تنكح
المرأة على عمتها ولا خالتها
احتجوا بان الكتاب مقطوع
وخبر الواحد مظنون فلا
يقدم على المقطوع
ولقول عمر رضي الله عنه
في خبر فاطمة بنت قيس
لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا لقول امرأة لا ندري
لعلمها نسيت أم كذبت ولم
ينكر عليه أحد فكان اجماعا

لا بالنفي اي « لا يرث » ولو في حالة ما والمراد نفي ارث البعض في جميع
احواله « لتصح مقابله بقوله « في حالة خاصة » وقوله بعد « لان نفي
الخاص لا يلزم منه نفي العام » وهذه عبارات في غاية القلاقة
فتثبت في فهمها على اساس ما ذكرت لك ﴿ قوله ويجوز عندنا وعند
الشافعي وابي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ ﴾ لنا ولما ذكر
معنا شروط في اصل قبول خبر الواحد تاتي في بابها واعتبارها عند
التخصيص به او النسخ او غيرهما مما يرجع للبيان او الابطال اجدر من
اعتبارها عند اثبات حكم مستأنف ﴿ قوله احتجوا بان الكتاب مقطوع
الخ ﴾ اي محقق النسبة الى الشارع وخبر الواحد مظنون فكيف يبطل شيئا
من معنى ما هو مقطوع النسبة للشرع بما لا ندري صحة نسبته فقوله
« فلا يقدم على المقطوع » صوابه فلا يعارض به المقطوع اذ التخصيص
ليس بتقديم بل هو اعمال لكلا الدليلين واولى من جواب المص ان
نقول ان التعارض لم يقع بين النصين لما قلتم ولكن وقع بين الواجبين في
حقنا لاننا متعبدون بالمقطوع وبالمظنون فاذا بلغ خبر الاحاد عندنا مبلغ الصحة
وجب علينا العمل به كما يجب بالآية فثبت التعارض وجاء وجه الجمع
بالتخصيص ﴿ قوله في خبر فاطمة ابنة قيس الخ ﴾ وذلك ان زوجها
طلقها البتة فطالبت بالنفقة فقال لها مالك علي من شيء فجاءت الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال لها ليس لك عليه نفقة ولا سكنى وامرها
بالاعتداد في غير بيت زوجها. روى بعضه مالك في الموطا وروى زياد لا ليس لك
عليه نفقة ولا سكنى مسلم. فلما كان في خلافة عمر ذكر واله هذا الحديث فقال مقالته
التي ذكرها المص وفي رواية لا ندري حفظت او نسيت وقضى بالسكنى

لقياس على النسخ . والجواب عن الأول ان الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ اما دلالة العموم وتناوله بالصورة
 تتناولها خبر الواحد فاضعف من دلالة الخبر عليها لما تقدم في دليلنا . وعن الثاني ان الرد معلل
 بهمة بالنسيان او الكذب ونحن نساعد عليه وانما النزاع اذا سام الخبر عن المطاعن . وعن الثالث الفرق ان النسخ
 لما ثبت انه المراد فيحتاج في اما التخصيص فبيان المراد من العموم لا ابطال ما ثبت انما مراد مجازا . واما
 جرح الجماعة من التفرقة لعيسى بن ابيان والكرخي فهي ما تقدمت في التخصيص بالقياس وكذلك مدرك
 وقف (بفائدة) يلزم الغزالي ان ينظر ههنا الى مراتب الظنون كما تقدم له في القياس فان مراتب خبر الواحد في
 اداة الطن مختلفة وكذلك العموم وليس له ان يقول خبر الواحد اقوى من القياس لانا نقول هب انه اقوى غير
 ان ذلك المدرك المتقدم موجود بعينه ههنا فيلزم انتفاضة وهو خلاف الاصل والفرق لا ينبغي من ذلك فان
 برق ان كان معتبرا لزمان ينعطف منه وصف آخر مضافا لما ذكرته من المدرك (بفائدة) اكثر النحاة والمحدثين على منع
 ان من الصرف وهو مشكل فان وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربي فلم يبق فيه الا العلمية والعلية الواحدة لا تمنع
 صرف على الصحيح والنون فيه اصلية لانها من ابان . وجوابه ان وزنه افعال واصله ايمن ثم انقلبت الياء الفا لتحركها
 بقيل حركتها لما قبلها فنسخ ٢٤٧ من الصرف مراعاة لاجل وزنه فاجتمع وزن الفعل والعلمية كاحمد
 فان قيل يشك ذلك برجل

لقوله تعالى اسكنوهن . وقوله لا تخرجوهن من بيوتهن . وقال الدارقطني قول
 عمر لا تترك كتاب الله لم يحفظ الثقات فيه زيادة وسنة نبينا ، وفاطمة
 بنت قيس هذه صحابية جليلة قرشية وهي اخت الضحاك بن قيس كانت
 ذات جمال وعقل ومنطق وفي بيتها اجتمع اهل الشورى عند قتل عمر
 رضي الله عنه كانت متزوجة بابي عمرو بن حفص ابن المغيرة فطلقها
 فتزوجت اسامة بن زيد وقوله ومن العلماء من حمل فعله على ان هذا
 حكم الافضية الخ هو قول مالك رحمه الله وهو اولى لان فيه جمعا
 بين المتعارضين ولان النبي صلى الله عليه وسلم أجدر بان يعظم شعائر الله

سمي بيع او قيل ونحوه من
 الافعال المعتلة المبنيّة لما لم
 يسم فاعله فان وزن ما لم يسم
 فاعله هو اولى في منع الصرف
 من وزن الفعل المضارع لانه
 خاص بالافعال ووزن
 المضارع يغلب في الافعال
 ولا يخصها بدليل افعال
 التفضيل ومع ذلك فقد نصوا
 على جواز صرف هذا النوع
 وشبهها قالوا انه صار الى
 وزن ما هو اصل في الاسماء

نحو ديك وفيل واما ابان فلم يرجع بعد التغير الى بناء اصلي فامتنع صرفه فهذا هو الفرق وأما من صرفه فزعم
 ان اصله فعال لا افعال من التبيين حكى ذلك ابن عيش في شرح المفصل (وعندنا يخص فعليه الصلاة والسلام
 واقرار الكتاب والسنة وفصل الامام فقال ان تناوله العام كان الفعل مخصصا له وبغيره ان علم بدليل ان حكمه كحكمه
 لكن المخصص فعليه مع ذلك الدليل وكذلك ان كان العام متناولا لأمته فقط وعلم بدليل ان حكمه حكم امتهم وكذلك الاقرار
 يخص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم وبخص غير ان علم ان حكمه على الواحد حكم على الكل) اما
 تخصيص الفعل والاقرار للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافا ومدركا وسؤالا وجوابا والفعل
 والاقرار اضعف دلالة من القول لان القول يدل بنفسه والفعل لا يكون مدركا شرعا الا بدليل من القول يدل على انما
 حجة كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عن مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي
 واما تفصيل الامام فذاته قوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بول ولا غائط ولكن شرقوا او غربوا
 فهذا متناول للامة دونه عليه الصلاة والسلام ثم روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبل بيت المقدس مستدبرا الكعبة وقد علم بالدليل ان حكمه أنه يتناوله
 فيكون فعليه عليه الصلاة والسلام مخصصا لما من حكم هذا النص الذي ثبت التعميم في حقه بالدليل * ومن العلماء من

حمل فعله على حالة وهو ان هذا حكم الابنية والنهي محمول على الصحاري والافضية ومثال ما يتناول عليه الصلاة والسلام خاصة قولنا عليه الصلاة والسلام نهيت ان اقرأ القرآن راكعا او ساجدا فهذا خاص به من حيث اللفظ وعلم بالدليل ان حكم امته كحكمه . ومثال المتناول لما عليه الصلاة والسلام ولا امته قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وغير ذلك من النصوص العامة فاذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام فعل ما ٢٤٨ يقتضي انه غير مراد بها فان علم ان حكم

غيره كحكمه تخصص معه واذا اقر شخصا على خلاف هذه النصوص نعلم ان ذلك الشخص غير مراد بتلك العمومات فان دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خصص الثاني كما خصص الاول وقولنا ان عام ان حكم غيره كحكمه لا يمكن ان يريد به جملة ما يصدق عليه انه غيره لان ذلك يؤدي الى خروج جملة الافراد من ذلك اللفظ ولا يبقى منه شيء فيكون هذا نسخا لا تخصيصا وبياننا بل يريد به بعض الاشخاص تحقيقا للتخصيص (وعندنا العوائد مخصصة للعموم قال الامام ان عام وجودها في زمن الخطاب وهو متجه القاعدة ان من له عرف وعادة في لفظ انما يحمل لفظه على عرفه فان كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه بذلك العرف ان اقتضى العرف

فان قلت : ما حكمه تخصيص الكراهة بالافضية قلت مشاعة للتعريف في آداب البشر فان المرء يستحي حيث لا حائل يستتره ولما كان في الفضاء يتوهم نفسه لا حائل بينه وبين الكعبة والوهم هو سلطان القوى كلف في تلك الحالة بالتحاشي مما يعدل الوهم استخفافا بخلاف حال البيوت . ومن هذا القليل ما روي ان ابا بكر رضي الله عنه كان يتقنع في الخلاء حياء من الله مع ان الله ينظره من تحت القناع ولكنه ارضى نفسه بما اعتاده الوهم وكذلك شرع للصلي المنفرد في بيت ستر عورته مع ان الله يراه من تحت الازار (وقوله وعندنا العوائد مخصصة النسخ المراد العوائد العامة وهي ما غلب على الناس من قول او فعل او ترك وهي تخصص ما قارنته فان قارنت نصا شرعيا خصصتها وان قارنت الفاظ الايمان والعقود خصصتها . اقول وهذا ما لم يدل دليل على ان العموم جاء لشمول تلك العادة بالحكم مثل قوله صلى الله عليه وسلم كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل بعد تعودهم اشتراط الولاء للبائع (وقوله فائدة العوائد القولية تؤثر في الالفاظ تخصيصا النسخ العوائد القولية هي الحقائق العرفية وشرطها ان يهجر استعمالها في غير ما اصطلاح عليها حتى تصير نقلا كما اشار له المصنف هنا

تخصيصا او على المجاز ان اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة او اضمارا او غيره وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لان العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ (اما العوائد الطارئة بعد النطق فلا يقتضي بها على النطق فان النطق سالم عن معارضتها فيحمل على اللغة ونظيرة اذا وقع النقد في البيع فان الثمن يحمل على العادة الحاضرة في النقد وما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود لا عبرة بسبب في هذا البيع المتقدم وكذلك النذر والاقرار والوصية اذ تأخرت العوائد عليها لا تعتبر وانما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها فكذلك نصوص الشريعة لا يؤثر في تخصيصها الا ما قارنهما من العوائد (فائدة) العوائد القولية تؤثر في الالفاظ تخصيصا ومجازا وغيره بخلاف العوائد الفعلية

وصرح به في الفرق الثامن والعشرين فان كانت عامة لبلد او فريق حملت
عليها الالفاظ العامة فيما كلفاظ العقود والالتزامات وان كانت خاصة
بشخص حملت عليها الفاظه الخاصة في ايمانه ونذوره وطلاقه وعتقه لا في
العقود ويجدر ان تسمى بالعوائد الفردية وليس هذا الحمل في التحقيق
من تخصيص العموم بل من حمل اللفظ على عرف قائله كما اشار له قول
المص « وسببه ان العوائد اللفظية ناقلات للغة النسخ ». فالمراد من العوائد
القولية في كلام المص هنا حقائق عرفية في اطلاق الالفاظ سواء كانت عامة
ام خاصة بواجد من الناس، واما العوائد الفعلية الخاصة فهي غلبت صدور
فعل دون غيره من جنسها من شخص حتى يظن ان لفظها اذا اطلق لا
ينصرف الا لما غلب عليه فعلة لانها الذي يخطر له عند الذهن واذا حمل
اللفظ عليها كان تخصيصا لا محالة وقد حكى المص الاجماع على عدم
التخصيص بها واعتراض عليه هذه الحكاية ابن عرفة وغيره واوردوا
مسائل من المذهب وقع تخصيصها بالفعلية واما العوائد الفعلية العامة وهي
غلبة صدور فعل دون غيره من عموم الناس او من غالبهم فلا شبهة في
التخصيص بها لعمومات الشريعة اذا كانت العادة موجودة وقت التشريع
ولعمومات اقوالهم وقد خص المالكية ذوات القدر والشرف من عموم
قولهم تعالى والوالدات يرضعن اولادهن وكذلك من وكل رجلا على ان
يشترى له ثوبا فاشترى له ما ليس من لباس امثاله فانه لا يلزمه ما اشترى الا وقد
اعتراض بهذا صاحب البرنامج على المص في كلامه هنا وهو في الحقيقة
يشول الى عادة عامة بدليل قولنا امثاله الا ترى انهم لم يطلبوا فعل الوكيل
لو اشترى له ما لم يعتد هو لباسا كما لو كان يتجنب بعض الالوان

مثاله ما اذا كان المالك لا
يلبس الا الحز ويطلق دائما
الثوب على الحز وغيره
فاذا حلف لا يلبس ثوبا
حنث بالحز وغيره
وعادته الفعلية لا تقضي
على لفظه فتصيرة خاصا
بالحز فلا يحنث بغيره بل
يحنث بالجميع وسببه ان العوائد
اللفظية النسخية ناقلات للغة
ومعارضة لها من جهة ان
النسخ مقدم على المنسوخ
ومبطل له واما ترك ملابسة
بعض انواع المسمى او
ملابسة بعضها فلا يؤثر في
سبق الذهن الى ذلك
المسمى من حيث هو ذلك
المسمى فكون زيد لا يركب
الفرس او يركب لا يقدر
في انه اذا قال ركبت حيوانا
يتعين حمله على الفرس اذا
كانت عادته يطلق لفظ
الحيوان على الجميع اما ان كان
لا يطلق لفظ الحيوان الا
على الفرس فهذه عادة لفظية
تقضي على لفظه مجمله على
الفرس كذلك اذا قال المالك
او غيره لا دخلت في هذا
النهار بيتا فدخل بيتا لم
يدخله قط حنث وان كانت
عادته بدخول غير هذا

على ان هذا في فروع قليلة والضابط انما حيث يتعين الامر يصار اليه والا فالمصير للقاعدة وقد اعترض ابن الشاط على المصنف في الفرق الثامن والعشرين وراى ان العوائد الفعلية من قبيل البساط يقيد بها مطلق اللفظ. اذا تقرر هذا فحمل يمين الحالف بايمان المسلمين على الصوم والحج دون الاعتكاف هو من التخصيص بالعادة الفعلية العامة وليس من التخصيص بالعوائد القولية اذ العوائد القولية شيوع اطلاق اللفظ على بعض معانيها دون غيرها وليس اطلاق لفظ اليمين بغالب على الحلف بالحج والصوم دون الاعتكاف اذ لا دليل عليه بل انما كثر فعل الحج والصوم دون فعل الاعتكاف او كثر الحلف بهما دون الحلف بالاعتكاف وفعلهما او الحلف بهما هو من قبيل الفعل لا من قبيل اللفظ الدال على الجنس وانما اوجب الاشتباه هنا ان مسمى اليمين هنا هو لفظ وهو صيغة القسم الانشائي فظن انما عين الاسم الذي هو لفظ يدل على جنس القسم فليس هذا من تخصيص لفظ اسم اليمين في العرف بان لا يطلق على كل يمين اي صيغة قسم بل هو من حمل لفظ الايمان على ما غالب عاينهم الحالف به وهو من مسمى اليمين لا من اسمه فهو فعل لساني لا اسم لغوي وعليه فهو من تخصيص البساط وليس لفظ يمين هو الذي شاع في خصوص ما ذكر والا لانتقل نقلا لفظيا على ان عموم الحالف به بين الناس يخرج محمله عن اعتبار العوائد الخاصة التي هي محل حكاية الاجماع وقد غفل عن ذلك المصنف وخطب فاهم كلاما ان الاجماع متعلق بالعوائد الفعلية كلها حتى العامة مع ان موضوع المسألة في المتن ينافية. وعليه والحكم بتغليب اكابر الفقهاء في تعليلهم هاتين المسألتين ليس من التحقيق في شيء لانهم ناطوا بالتعليل

البيت فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعه في اللغة أصلا بل ذلك عرف الاطلاق هو المؤثر ليس الا اما الفعل والملازمة فلا وقد حكى فيه الاجماع وليس منها قول العلماء العرف الخاص هل يقدم على العرف العام قولان فان مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالاطلاق لا بالفعل والمباشرة فتأمل ذلك فقد غلط فيها جماعة من اكابر الفقهاء المالكية وغيرهم حتى جعل بعضهم ان ما وقع للمالكية من حملهم ايمان المسلمين في الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف انما من باب العرف الفعلي وان عادة الناس يصومون كثيرا او يحججون كثيرا دون الاعتكاف وليس كما قالوا بل هو لان عاداتهم اذا نطقوا في الايمان يحلفون بالتزام الحج والصوم ولم تجر عاداتهم بنطقهم في الايمان بالتزام الاعتكاف فلذلك لم يندرج الاعتكاف في ايمان المسلمين

وكذلك قالوا اذا حلف لا يأكل رؤوسهم من حشته برؤوس الانعام التي جرت العادة بأكلها خاصة ومنهم من حشته بجميع الرؤوس قالوا ايضا منشأ الخلاف العادة الفعلية بأكل هذه الرؤوس دون غيرها وليس كما قالوا بل منشأ الخلاف ان عادة الناس اذا نطقوا بلفظ الرؤوس في الايمان يخصون هذا النوع دون غيره فهذه عادة نطقية واختلفوا اعني الفقهاء هل وصلت هذه الغلبة في النطق الى حد النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة ام لم تصل الى حد النقل فمدا منشأ الخلاف في الخالف هل ٢٥١ بحث بجميع الرؤوس اما الفعل فلا وكذلك لو قال رايت رأسا لم يختلفوا

في ان ذلك صادق على جميع الرؤوس ولا يختص ذلك برؤوس الانعام لان هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وانما حصل النقل في لفظ اكلت مع الرؤوس اما ان ركب مع الرأس غيره من الافعال لم يورثت وأعلمت فلا يلزم ذلك بالعرف والفعل لا مدخل له في الالفاظ البتة وسيبى عدم تعرضه للوضع الاول بخلاف العرف القولي فتأمل ذلك (٢) وعندنا تخصيص الشرط والاستثناء والاستفهام للعموم مطلقا ونص الامام على الغاية والصفة قال وان تعقب الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجاري في الاستثناء والغاية حتى والى فان اجتماع غایتان كما لو قال لا تقر بهن حتى يطهرن حتى يقتلن قال الامام بالغاية في الحقيقة الثانية والاولى سميت غاية لقربها منها)

بالتخصيص بالعوائد الفعلية العامة كما يظهر من التامل في كلامهم . واما مساله الرؤوس فهي مناقشة في التعليل فالفقهاء خرجوها على اعتبار العرف الفعلي والمصير اها من غيرها وكلامه اقرب فهي من العرف القولي الخاص لان لفظ الرأس عند الخالف لا يراد منها الارءوس بعض المأكولات . قال المصير في الفروق هي من العرف القولي الراجع الى المركبات بان يراد بالرءوس عند تركيبها مع الاكل رؤوس الانعام خاصة ، هذا تحقيق هاذة المسألة التي طالما حيرت افهاما ، واثارت بين الاشكال قداما ﴿ قوله فمنهم من حشته برءوس الانعام الخ ﴾ الاول قول اشهب والثاني قول ابن القاسم ﴿ قوله وعندنا تخصيص الشرط الخ ﴾ فانه يدل على تعليق مضمون جملة جوابه على حصول مضمون جملة فعله فاذا كانت جملة الجواب مشتملة على عموم كان التعليق مفيدا لخراج بعض الافراد او بعض الازمان وكلاهما تخصيص اما الاول فظاهر مثل كل نعمي صدقة ان كانت قيمتها دون كذا واما الثاني فنحو ان فعلت كذا فعيدي احرار وذلك ان اخراج بعض ازمان العبيد تخصيص للعموم اللزومي وهو عموم الازمان الذي يستلزمه عموم الاشخاص ومن المعلوم ان اخراج اللازم يستلزم اخراج الملازم

تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليها الحكم واما صورة التخصيص بها فكقوله تعالى اقتلوا المشركين ان حاربوا فهذا الشرط يقتضي اخراج من لم يحارب وقد كان يقتل لولا هذا الشرط واعلم انه على ما تقدم من ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال يقتضي ان يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطلقة لا تخصا وكذلك الغاية والصفة فان المقبول عند الغاية الخاصة والصفة الخاصة والشرط الخاص مقبول في حالته ما لا نه مقبول في حالته معينة والمعين يستلزم المطلق وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم بل قيدت الحالة المطلقة فيها واما الاستثناء فله حالتان ان استثنى نوعا او شخصا وجعلناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص لانه لا يقتل في حالة

ما وان استثنى موصوفا بعقبة يمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لان الخاص الحاصل اشتراط تقيض تلك الصفة فيؤول الى الشرط وقد تقدم انها تقييد لا تخصيص. مثال الاول اقبلوا المشركين الازيدا والايني تميم. مثال الثاني الا من لم يجارب فهذا غور بعيد لم ارد لاحد ويكاد الناس الكل على خلافه فنامه ﴿فائدة﴾ قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب وشرط الحكم فان كان عدمه محلا بحكمة السبب فهو شرط كالقدرة على التسليم في البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها تقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة فهي الصلاة مع الاتيان بمسمى الصلاة. كما ان المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم فمانع السبب كل وصف يخل وجودة بحكمة السبب نقيضا كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها تقيض حكمة السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان ﴿فائدة﴾ قال الامام فخر الدين الشرط الداخلة على الجمل اتفق الامامان ابو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه نعم الجمل قلت والفرق

بينما وبين الاستثناء الذي خالف ابو حنيفة في عوده على جميع الجمل وخصه بالجمل الاخير ان الشروط اللغوية اسباب كما تقدم في باب ما يتوقف عليه الاحكام والسبب شأنه تضمن الحكم والمقاصد فتعين عموم تعلقه بجميع الجمل كثيرا لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء انها هو اخراج ما هو غير مراد واعلمه لو بقي لم يخل بحكمة المذكور المراد فالاستثناء ضعيف ﴿فائدة﴾ قال الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام بخلاف الاستثناء اختلفوا في جواز تاخيره

وهي المازومات التي وقعت في وقت الاخراج فكل عبد مات قبل حصول الشرط او كوتب او دبر لم يقع عليه العتق بعد حصول الشرط فالنظر في هذا فان كثيرا يجتارون في تصوير تخصيص الشرط لانهم ياخذون في امثلتهم النوع الثاني خاصية وهو فيه خفاء واما اذا كانت جملة الجواب لا تشتمل على عموم فالشرط ح تقييد لاطلاقها لا تخصيص ﴿قولنا﴾ فان كان عدمه محلا لحكمة السبب ﴿انظر الفرق بين السبب والحكمة في الفصل السابع من باب القياس من هاتئ الحاشية وتقدم ايضا في الفصل الخامس عشر من الباب الاول منها﴾ قولنا وفي المفهوم نظر الخ ﴿نقل حلوه في شرحه عن الباجي ان اكثر اصحابنا على عدم التخصيص به﴾ قولنا فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان الخ ﴿اي اجتماعا في الوجود عند اعمالهما او في الانتفاء عند الغائهما والكل محال

بالزمان قلت والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة فيقوى الاهتمام به فلا يتأخر بخلاف الاستثناء ﴿فائدة﴾ قال الامام فخر الدين يجوز تقديم الشرط في النطق وتاخيرها قال والتقديم احسن لانه مؤثر فهو متقدم طبعيا فيتقدم وضعها واجاز بعضهم التاخير لانه لا يستقل بنفسه فاشبه الاستثناء ﴿ونص على الحسن نحو قوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ لان البصر يشاهد بقاء الجبال والسموات فيعلم العقل انها غير مرادة بالعموم ويقرب من هذا الباب تخصيص يسمونه التخصيص بالواقع. وقد لا يتعين ولا يعلم لنا كقولنا تعالى ومن يعص الله ورسوله فانله نار جهنم يقطع بان الواقع ان بعض من صدق عليه العصيان لا يعذب اما لانه تاب او بفضل الله تعالى لقوله تعالى ويعفو عن كثير او بالشفاعة لكن هذا الذي خصص من هذه الانواع غير معلوم لنا الآن عدده ولا اشخاصه ولا صفته وكذلك عموم قولنا تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بعض عمل الخير لا يرى خيرا لانه ارتد او ظلم فأخذ منه ذلك الخير في ظلمه ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم ﴿وفي المفهوم نظروا ان قلنا انه حجة لكونه اضعف من المنطوق لنا في سائر صور النزاع ان ما يدعى انه مخصص لا بد وان يكون منافيا واخص من المخصص فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان وان

❦ الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته ❦

مما قد توهم او يتوهم انه مخصص وليس بمخصص لانه لا يخصص العموم
الا الذي ينافي عموميه لو اعمل مقتضاه ❦ قوله وليس من مخصصات العموم
سببه السخ ❦ بواعث الكلام واسباب التشريع كثيرة فاذا
قال قائل كلاما او أنشأ حكما او امثالا او احكاما لم يقتض ذلك ان ما وقع
في كلامه لا بعدو الباعث له عليه وقد اخرج البخاري في باب « الصلاة
كفارة » حديث ابن مسعود ان رجلا اصاب اثما فجاء الى النبي صلى الله
عليه وسلم يخبره بذلك فأنزل الله تعالى واقم الصلاة طرقي
النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل ألي هذا
يا رسول الله قال لجميع امتي . وهنا مسألتان مزجهما المصنف ولقد احسن
وهما جواب السائل وسبب العموم ولا فرق بينهما الا بان السبب اعم من
السؤال لشموله ما ليس بقول وما هو قول بلاسؤال كالخصوصات ❦ قوله وعن
مالك فيه روايتان السخ ❦ جزم المصنف اولا بان السبب ليس من
المخصصات لانه رأي اكثر اصحاب كما قاله ثم ذكر عن مالك روايتين
ولم يتعرض لترجيح احدهما . وعن الباقي في المنتقى ان مذهب مالك
قصر العام على سببه كما في فتوى لابن مرزوق في احباس المعيار
وهو غريب ولعل الروايتين اختلاف في حال في كلام الشارع
يحمل على العموم ولا يخصصه سببه لان المقام مقام التشريع ولا خصوصية
للسبب الا من حيث كونه الموجب لورود الخطاب فلا يخصص عموم
اللفظ ، واما في كلام الناس في عقودهم ومعاملتهم فلا يحمل العموم ان ورد

اعمال العام مطلقا بطلت جملة
الخاص بخلاف العكس
فيتعين وهو المطلوب رايت
لجماعة من الاصوليين ان
المفهوم يخصص من غير
توقف مثاله قوله عليه
الصلاة والسلام في كل اربعين
شاة شاة هذا عام ثم قال في
الغنم السائمة الزكاة ومقتضى
مفهومه عدم الزكاة في
المعلوفة فمنهم من رجح
العموم لانه منطوق
والمنطوق اولى من المفهوم
ويقول بوجوب الزكاة
في المعلوفة . ومنهم من يقول
المفهوم اخص من العموم
لانه لم يتناول الا المعلوفة
والاخص مقدم على العموم
وهو قول الشافعي في
خصوص مسألة الزكاة هذه
❦ الفصل الرابع فيما ليس
من مخصصاته ❦ وليس من
مخصصات العموم سببه بل
يحمل عندنا على عموميه
اذا كان مستقلا لعدم المناقاة
خلاف الشافعي والمزني وان
كان السبب يندرج في العموم
اولى من غيره وعلى ذلك اكثر
اصحابنا ❦ وعن مالك فيه
روايتان ❦ رأيت فيه ثلاثا
مذاهب يخصص لا يخصص
الفرق بين المستقل فيخصص
وبين غير المستقل فلا يخصص
حكاه ابن العربي وغيره

على سبب خاص الا على ما يتعاق بالعرض المسوق اليه ولهذا رجح ابن
فرزوق فتوى ابن الحاج بتخصيص السبب للعموم الوارد عليه قائلًا انها
الحق الذي لا عوج فيه ولا امت لانها المحقق وغيره المحتمل واستضعف
فتوى ابن رشد بالحمل على العموم وذلك في مسألة البراء العام اذا ورد
بعد خلع ونحوه وقد اشار اليها الزقاق بقوله

وان عمم البراء والخلع سابق ❁ فقصر وتعميم جميعا تاهلا
❁ قوله مثال المستقل قصته عويمر الخ ❁ فانه سأل النبي صلى
الله عليه وسلم عن يرى رجلا مع امرأته يقتلها فيقتلونها
ام يحتمل ما لا يطيق احتمال ، فكره النبي صلى الله عليه وسلم المسائل ثم
اعاد فنزلت آية اللعان فالسبب غير متصل بصيغة العموم فلا يقتضي
تخصيص حكم اللعان برؤية الزنا فقط بل يشمل ايضا نفي الحمل بشرطه
وعويمر هذا هو عويمر ابن ايض العجلاني الانصاري واسم امراته خولة
❁ قوله مثال غير المستقل الخ ❁ هو كل ما يرجع الى اللفظ العام من
ضمير او حرف تعريف او جزاء ، واعلم ان العام في حديث ينقص الرطب
وقوله فلا اذا ضمنى لا صريح وهو ما يؤخذ من وصف ينقص اذا جف الذي
هو في قوة قوله لا يباع ما ينقص بعد جفافه وهو عام في الرطب وغيره
فلم يختص بالرطب ، ولهذا عمم مالك رحمه الله تفسير المزابنة بقوله انها يبع
معلوم بمجهول من جنسه ❁ قوله لان اذن التنوين فيها عوض
الخ ❁ سهو واضح اذ ليست اذا هنا هي اذ الملازمة للاضافة الى جملة بعدها
فتحذف جملة ما وينوض عنها التنوين لان تلك لازمة الكسر في آخرها
لا لتقاء الساكنين رهما آخر اذ ونون التنوين وتي في الحديث مفتوحة ولان

❁ مثال المستقل قصته عويمر
في اللعان ❁ مثال غير المستقل
قوله عليه الصلاة والسلام
ينقص الرطب اذا جف قالوا
نعم قال فلا اذا ؟ فقوله فلا
اذا ؟ لا يستقل بنفسه فيعين
ضمنه الى الكلام الاول بجملة
ويصير التقدير لا يباع الرطب
بالتمر لانه ينقص اذا جف
❁ لان اذا التنوين فيها عوض
موضوع للعوض من الجملة
او الجمل السابقة ومنه قوله
تعالى اذا زلزلت الارض
زلزالها وأخرجت الارض
اثقالها وقال الانسان ما لها
يومئذ تحدث اخبارها قوله
يومئذ اي يوم هذه الجمل
المتقدمة فالتنوين بدل منها .
حجة التخصيص به ان
الكلام انما سيق لاجله فهو
كالجواب له والجواب
شأنه ان يكون مطابقا
للسؤال فلا يزيد عليه
فيخصص العموم به . حجة
عدم التخصيص ان الجمع
ممكّن فيثبت حكم السبب
وحكم ما زاد عليه ولا
يتناقضان وان سلمنا انه يجري
مجري الجواب والجواب اذا
حصل فيه زيادة اعتبرت كما
سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الوضوء من

اذ للظرفية ولا معنى لها هنا لانها تقتضي ان المنسح من البيع في زمان
نقصانها عند جفافه مع انها يجوز بيعه بالتمر على شرطه ولا للتعليل
لانها مأخوذة من معنى الظرفية فيرجع الى وجوب الاضافة او تنوين
التعويض ولان تجرد اذعن كلمة تدل على معنى خين مضافة اليها وقت
حذف جملتها قليل نحو « وانت اذ صحيح » فالصواب ان اذن هنا هي الجوابية
التي تنصب المضارع والمسألة هي هي لان الجواب غير مستقل عن
السؤال فان قلت لعل اصلها اذ المنونة تنوين العوض قلت قيل به وهو
وجيه الا انها صارت بمجرد الجوابية فلا يغني هذا في دفع الاعتراض عن
المص لان الاصل قد نسي وحسبك ان تنوينها قد ظهر وصار نونا
وفتححت الذال والبحث عن الاصل ليس من غرض غير اللغوي ﴿ قوله
فائدة من قولي المخصص لا بد ان يكون منافيا الخ ﴾ اي من قوله هاتين
العبارة بمعناها اذ قال في المتن « لعدم المنافاة » في توجيه عدم التخصيص
فاقضى ان المنافاة شرط للتخصيص وهذا بحث التخصيص للفظ الحالف بالنية
اي انها تخصص عند ثبوت النية بين مقتضاها ومقتضى العموم وهو ان
يقصد بها نوعا دون غيره واورد عليه المص طلب الفرق بين حضور ثياب
الكتمان في الذهن وقت الحالف فلا يخصص وبين ما لو قال الثياب الكتمان
فيخصص . وملخص الجواب بطرفيه ان القيود اللفظية مقصودة للمتكلم
للاحتراز عن غير مدلولها ولذلك اذا خرجت مخرج الغالب لا يعتديها
بخلاف خطوط الصفات في الذهن فانه يكون مع الذهول عن اخراج غيرها
وبذلك ظهر الفرق وعلى التسليم فان ذلك التخصيص انما يكون بالدلائل
والقيود اللفظية ادلت وكذلك العزم على الاخراج بالنية فذلك دليل

ماء البحر فقال هو الطهور
ماؤه الحل ميتته فزاد المثبة
وحكمها ثابت مع طهورية الماء
فالاتفاي في ذلك ولانه لو كانت
العمومات تختص باسبابها
لاختصت آية اللعان وآية
الظهار وآية البرقة باسبابها
وهو خلاف الاجماع ولان
غالب عمومات الشريعة لها
اسباب فيلزم تخصيص اكثر
العمومات * (فائدة) من
قولي المخصص لا بد ان
يكون منافيا للنص
المخصص يظهر الفرق
بين النية المخصصة والنية
المؤكدّة واكثر الذين يفتنون
لا يطلبون الفرق بينهما في
الفتاري بل يفتنون الناس فيها
سواء فاذا جاء الحالف وقال
حلفت لا لبست ثوبا ونويت
الكتمان فيقولون لا تحث
بغيره وليس كما قالوا بل تقول
اذا قال لا لبست ثوبا يقتضي
حثه بأي ثوب كان ثم النية
بعد ذلك لها احوال احدها
ان يقول نويت جملة الثياب
فنقول له تحث بكل ثوب
باللفظ وبالنية المؤكدة له وثانيها
ان يقول نويت بعض الثياب
وهي الكتمان وترك غيرها
لم تعرض لها فنقول له تحث

بشباب الكتان باللفظ المؤكد بالنية وبغير الكتان بمجرد اللفظ السالم ٢٥٦ عن معارضة النية فان الصريح يقتضي

ثبوت حكمه من غير احتياج الى نية بدليل انه لو قال لم تكن لي نية البتة لافي البعض ولا في الكل فانه يجنث باللفظ الصريح لا يحتاج معه الى غيره وثالثها ان يقول نويت غير الكتان من اليمين بان استخصرته واخرجته قلنا لا لا تجنث بغير الكتان لانك ابيت بالنية المخصصة فان هذه النية المخرجة منافية لموجب اللفظ واللفظ يقتضي الاندراج وانت نويت عدم الاندراج فحصل التناقض بين هذه النية وبين اللفظ فهي مخصصة بخلاف التي قبلها انما هي مؤكدة للبعض الذي خطر بالبال والبعض الآخر لم يخطر بالبال فانه يخرجها النية فوق الحث بالجميع قالوا يجب على المفتي ان لا يكتفي بقول المستفتي اردت الكتان بل حتى يقول له اردت اخراج غير الكتان من يمينك فاذا قال له نعم ح يفتيه بتخصيص حثه بالكتان والا فلا قتامل هذا الموضع فهو عزيز في تخصيص العمومات في الفتيا وغيرها فان قلت هو لو قال والله لا لبست ثوبا كتانا لم يجنث بغير الكتان ولم يخطر غير الكتان بباله ولا نقاه بلفظه

اما مجرد تصور بعض الافراد عند النطق بالعام فليس من الادلة بل هو مدلول لانه تصور والتصور كالتصديق مدلولان لاديلان ودليلاهما القول الشارح والقضية. هذا حاصل تقرير كلام المصنف في السؤال وجوابه مع بيان وتعليل. ولقد تسامح المص في اطلاق النية على هذا النوع الذي هو خطور محض غير مقصود للاخراج وذكر المص في اثناء الفرق الثاني ان النية لا تصرف صريح باب الى غير بل انما تدخل في الاحتمالات فهي تصلح مخصصة ومقيدا دون ان تكون مبطلا اي ناسخا وعليه فالمراد من المنافاة منافاتها لظاهر اللفظ لا المنافاة للقصد والمعنى وهذا مما يجب تقييد كلامه به ههنا. وتقدم ايضا في صيغ العموم عن الحنفية انهم يشترطون في تخصيص النية ان تكون فيما دل عليه اللفظ مطابقة لا التزاما. هذا واعلم ان ما بنى عليه المص هنا من اشتراط المنافاة في النية لاخراج النية غير المنافية بحث تبع فيه المص عز الدين ابن عبد السلام فتابعه عليه ابن راشد والمقري و خليل في مختصره حيث قال (وخصصت نية الخالف وقيدت ان نافيت) وتكلف سراحه لبيان المحترز عنه بهذا التقييد وذلك قياسا للتخصيص بالنية على التخصيص باللفظ وهو غير موافق لفتاوي الفقهاء المبني على ان ما استحضره الخالف من انواع الجنس المحلوف عليه عند الخلف هو المعتبر من يمينه لانه المقصود له ولذلك لم يعهد من اهل العلم بالفتوى سؤال عن حال النية والاقدام على تغليطهم غير هين ولعل مراد المص ومن تبعه من النية مطلق الخطور في الذهن لا القصد بالخالف الى الشيء المنوي دون غيره وهو ما سمينا بالتسامح قبيل هذا وفرقنا بين حال الخطور في الذهن وحال النطق باللفظ. فالحاصل ان

كونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظي وقد اجمعا على عدم تحييض في هذا القيد اللفظي كذلك هذه النية فانها مثله كما تقرر قلت سؤال حسن قوي غير ان الجواب عن حسن جميل وهو ان تقول بالخصائص اللفظية المتصلة من الغاية والشرط والصفة والاحاطة الفاظ لا تستقل بنفسها وقاعدة العرب ان ما لا يستقل بنفسه اذا جاء عقيب ما يستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل غير مستقل ولا يعتبر الا بالمجموع المركب منهما مستقلا وما بعدهما لا يستقل فيصير الجميع كالكلية الواحدة بدليل ما هو اشد الاشياء ضيقا وهو الاقرار عند الحاكم قلو قال له عندي الثياب الزرق والدرهم الزايفة لم يلزمه الحاكم بغير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضى عليه بعموم الثياب ولا الدرهم بغير الاقرار بطريق الاولى وما سره الا ما تقدم من القاعدة اللغوية فهذا هو شان الصفة وغيرها مما لا يستقل واما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع بل تعتبر ما نوى ان كانت مؤكدة له لم تغير حكمه او معارضة له قدمت النية فافترق البابان ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو ان اللفظ له دلالة والنية لا دلالة فان الدلالات من خصائص الفاظ ٢٥٧ والارادة مدلول لا دليل واذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومي على عدم دخول غير الكتان

في يمينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة فلما حصل التعارض امكن التخصيص بالمعارض الاخص كما تقدم تقريره والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم في قصده للكتان خاصة وذهوله عن غيره فهذان جوابان سديدان وبهذه المباحث يفهم معنى قول العلماء ان العام قد يستعمل في الخاص فان معناه ارادة اخراج بعض مسماة عن

خطور بعض الافراد في الذهن ان لم يكن هو المقصود بالخالف لا يفيد شيئا لاننا بمنزلة المثال في الكلام وان كان هو المحلوف عليه فهو مثل ما اذا نوى اخراج غيره لاننا يصير هو المقصود من اللفظ وبهذا ينبغي اسقاط الصورة الثالثة من الصور الاربع التي ذكرها المص في الفرق التاسع والعشرين ﴿ قوله والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهرة السخ ﴾ اي الضمير المتعين رجوعه الى بعض ما يدل عليه العام بسبب كون المقام لا يصلح الا لذلك البعض والمراد من ظاهرة اسمها الظاهر وهو معادلا وانما لم يخصص عندنا لان خصوص الضمير انما اخذ من القرائن اعني عدم صلاحية الحكم المتعلق بالضمير الا لبعض افراد العام وذلك لا يقتضي ابطال العموم وان كان حكم المطلقات البوائن عندنا في العدة كحكم

مدلول اللفظ وليس معناه ارادة بعض الحكم فتأمل ذلك فالفرق بينهما هو في غاية الظهور وعند اكثر الفقهاء في غاية الخفاء ﴿ والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهرة كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسن هذا عام ثم قال وبعلتهن احق بردهن وهذا خاص بالرجعيات قلنا الباجي عنا خلافا للشافعي والمزني ﴾ معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومها لانما جمع معرف باللام ﴿ ومذهب الراوي لا يخصص عند مالك والشافعي خلافا لبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ﴾ هذه المسألة منقولة هكذا على الاطلاق والذي اعتقده انه مخصوص بما اذا كان الراوي صحابيا ثانيا الاخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال انما اذا خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على انه اطاع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على قرائن حالته تدل على تخصيص ذلك العام وانما عليه الصلاة والسلام اطلق العام لارادة الخاص وحده فلذلك كان مذهبه مخالفا لروايته اما اذا كان الراوي مالا او غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يأتي ذاك فيما

ومذهبهم ليس دليلا حتى
يخصص به كلام صاحب
الشرع والتخصيص بغير
دليل لا يجوز اجماعا حجة
التخصيص ما تقدم فان عدالته
تنتفع من تركه بعض افراد
العموم المستند من قرآن
صاحب الكلام فاذا ثبتت
القرائن ثبت التخصيص حجة
عدم التخصيص ان عموم كلام
صاحب الشرع حجة والراوي
لم يتركها الا لاجتهاد ويجوز
ان يكون اصاب ام لا والاصل
بقاء العموم على عمومته ولو كان
كل اجتهاد صحيحا لكان
قول كل مجتهد حجة وهو
خلاف الاجماع (وذكر
بعض العموم لا يخصص
خلافا لابي نور) ذكر
بعض العموم كقوله تعالى ان
الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى فالاحسان
بلام التعريف عام في جميع
انواع الاحسان فيندرج فيه
ايتاء ذي القربى فذكره بعده
ليس تخصيصا للاول بايتاء
ذي القربى بل اهتماما بهذا
النوع من هذا العام وعادة
العرب انها اذا اهتمت ببعض
انواع العام خصصته بالذكر
بإبعادا له عن المجاز
والتخصيص بذلك النوع فاذا
نص عليه ينفي احتمال
التخصيص فيه دون غيره فلا
يبقى احتمال التخصيص فيه
البتة وكذلك قوله تعالى وينهي

الرجعات ومن خصص به وهو الشافعي قال خصوص الضمير يتناول
ظاهر العموم فيكون معتبرا فيه الغالب ولكل وجه معتبر قوله ابعادا له عن
المجاز والتخصيص بذلك النوع الخ هكذا وقعت هذه العبارة في النسخ
وهي مترددة بين تعقيد وتصحيف فقوله ابعادا له اي للفظ العام عن ان
يكون مجازا اطلق واريد به ذلك النوع الخاص بعلاقة البعضية في الجملة لانه جزءي
وهو اطلاق النقل وابعادا له عن ان يكون خاصا بذلك النوع. ووجه
الاحتياج لهذا الابعاد هو ان ذلك النوع اهم افراد العام فهو اسبقها للاذهان
فربما ظن انه المعني من اللفظ فاذا ذكر النوع الا هم بعد ذكر اللفظ العام
لم يبق احتمال التخصيص في اللفظ العام البتة لان ذكر بعض انواعه
بعد دل على ان عمومهم مراد وان كان لفظ ذلك النوع يحتمل في ذاته ان يكون
خاصا ببعض افراده لانه من حيث انه نوع تجري عليه احكام العام
فقول المص يبقی احتمال التخصيص فيه شيئا بالاستطراد لاننا بصدد
البحث عن دفع احتمال التخصيص في اللفظ العام الذي ذكر بعض افراد
فما كان الشأن ان نشغل ببيان احتمال لفظ النوع للتخصيص وكأن
المص هنا جرى على عادته من الاحتفال بالفروق فاراد ان يشير الى الفرق
بين كون ذكر نوع من انواع العام لا يبقی احتمال اللفظ العام
للتخصيص وبين كون ذلك النوع نفسه يحتمل التخصيص ببعض الافراد
لان النوع الاضافي ياخذ احكام الجنس ان نسب الى ما تحتها. ويمكن
ان يكون بالعبارة تصحيف في قوله يبقی وان اصله ينفي بقاء ونون وفاء مبنيان
للهجول ويكون تقرير العبارة هكذا ابعادا له عن المجاز والتخصيص
بذلك النوع فاذا نص عليه اي على ذلك النوع ينفي احتمال التخصيص

فيه اي في ذلك العام الذي ذكر نوعه بعدة دون غيره من كل عام لم يذكر بعدة بعض انواعه فذلك لا ينفي احتمال التخصيص فيه البتة وعلى كلا الاحتمالين فكلام المصنف يفيد ان العام الذي ذكر بعدة بعض انواعه اقوى مما لم يذكر بعدة واعلم ان مثل الانواع في ذلك الايراد اي الجزئيات ﴿ قوله باخراجها منه الخ ﴾ متعلق بمعنى النفي في قوله فلا يتوهم اي ان انتفاء التوهم كان بسبب الاخراج منه ﴿ قوله فمن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع مالم يقبض الخ ﴾ الذي في صحيح البخاري عن ابن عباس « اما الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم فهو الطعام ان يباع قبل ان يقبض قال ابن عباس ولا احسب كل شيء الا مثله » فاذا وقعت رواية « مالم يقبض » حملت ما على الابهام وفسرت بالطعام فليس في الحمل على خصوص الطعام بعد هذا اعمال قاعدة ذكر بعض افراد العام يخصص . وقول بعض المالكية الاول مطلق يريدون من الاطلاق الاجمال ومن التقييد البيان ولم يكن المتقدمون يتوخون الاصطلاح فكانوا يسمون الشيء باسم ما يشبهه وليست مخالفتهم الاصطلاح غلطا

ترجمة ابي ثور

وابو ثور هو ابراهيم بن خالد بن اليماني الكلبى البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٢٤٠ مائتين واربعين في بغداد وهو من اكابر اصحاب الشافعي أخذ عن ابن عيينة ووكيع وأخذ عنه مسلم وأخرج عنه في غير الصحيح وشهد له ابن جنبل الا ان ابنا حاتم الرازي وجماعة انكروا

عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان المنكر عام بالامر التعريف فيه فهو بعمومه يشمل البغى فذكره بعد ذلك انها هو اشعار بانها اقبح المنكر واهم انواعه بالذكر فلا يتوهم تخصيص العام المتقدم باخراجها منه وكذلك قوله تعالى وملائكته وجبريل خصاص جبريل اهتماما به وكثير من العلماء يمثل هذا الباب بقوله تعالى فيهما فاكهتا ونخل ورمان وليس منه لان فاكهة مطلق لا عموم فيه حتى يكون اولا قد تناول الرمان فيخصص بعد ذلك بالذكر بخلاف المثل السابقة عامة تناولت ما ذكر بعدها اذا علم هذا فاعلم انه قد وقع في المذهب استدلالات على خلاف هذه القاعدة فينبغي ان يتفطن لها فمن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع مالم يقبض وهو عام في جميع المبيعات ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه والطعام بعض ذلك العموم فقال مالك رحمه الله تعالى لا يحرم الا بيع الطعام قبل قبضه قال جماعة من المالكية لان العموم المتقدم مطلق وهذا

مقيّد والمطلق يحمل على المقيّد وهذا غلط بل هذا تخصيص العام بذكر بعض أنواعه والصحيح أنه باطل كما تقدم والمطلق والمقيّد انما معناه ان يكون المطلق ماهيةً كليةً فيذكر معها او بعدها قيد نحو فتحرير رقبة وفي آية أخرى فتحرير رقبة مؤمنة فهذا هو المطلق والمقيّد الذي يحمل فيه المطلق على المقيّد لان المقيّد زاد على الثابت أولاً مدلول القيد اما اذا كان اللفظ عاماً فالمقيّد يكون منقوصاً ان اخرجنا ما عدا محل القيد وفي المطلق لا يكون منقوصاً فلذلك كان الصحيح حمل المطلق على المقيّد والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر بعضه فهذا فبرق عظيم ينبغي ان تلاحظه فهو قيس في الاصول والفروع (وكونه مخاطباً لا يخص العام ان كان خبراً وان كان أمراً جعل جزءاً قال الامام يشبه ان يكون مخصصاً) المراد بالمخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب مثال الخبر من دخل داري فهو سارق السلعة هل يقتضي ذلك انه اذا دخل هو ان يكون خبراً عن نفسه انه سارق مثال الامر الذي هو جزءاً قوله من دخل داري فاعطى درهمين ٢٦٠ ﴿٢٦٠﴾ فقولنا أعطى أمر وهو جواب الشرط ووجه الاحالة فيه انه لا

عليه شذوذاً يخالف به الجمهور وانكر عليه ذلك احمد بن حنبل الا انه كان يسلك مسلك الاجتهاد المطلق رحمهم الله ﴿٢٦٠﴾ قوله وكونه مخاطباً الخ ﴿٢٦٠﴾ اي ان كان لفظه يشتمل وضعا احترازاً عن صيغ الخطاب والامر فانها لا تشمل المتكلم فلم يبق الا الاخبار ونحوه اذا جاء به حكم شرعي واما خطابات القرآن فشاملت للنبي صلى الله عليه وسلم لانه مبلغ لا مخاطب، وقد تقدمت هذه المسألة في الفصل الثاني ﴿٢٦٠﴾ قوله ومن ذلك قول المرأة زوجني ممن شئت فهل لي ان يزوجها من نفسه لا اندراج في العموم او قال بع سلعتي ممن رأيت فهل له شراؤها لانه رأى نفسه بين العلماء خلاف والصحيح انه مندرج في العموم لانه متساو لغيره لغته والاصل عدم التخصيص (وذكر العام في معرض المدح او الذم لا يخص خلافاً لبعض الفقهاء) مثله ان يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلاح الظالمون فهل يقتضي انه مخصوص بمن تقدم ذكره او يكون عاماً ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجاً أولاً وكذلك اذا ذكر الله تعالى فاعل

عليه شذوذاً يخالف به الجمهور وانكر عليه ذلك احمد بن حنبل الا انه كان يسلك مسلك الاجتهاد المطلق رحمهم الله ﴿٢٦٠﴾ قوله وكونه مخاطباً الخ ﴿٢٦٠﴾ اي ان كان لفظه يشتمل وضعا احترازاً عن صيغ الخطاب والامر فانها لا تشمل المتكلم فلم يبق الا الاخبار ونحوه اذا جاء به حكم شرعي واما خطابات القرآن فشاملت للنبي صلى الله عليه وسلم لانه مبلغ لا مخاطب، وقد تقدمت هذه المسألة في الفصل الثاني ﴿٢٦٠﴾ قوله ومن ذلك قول المرأة زوجني ممن شئت فهل لي ان يزوجها من نفسه لا اندراج في العموم او قال بع سلعتي ممن رأيت فهل له شراؤها لانه رأى نفسه بين العلماء خلاف والصحيح انه مندرج في العموم لانه متساو لغيره لغته والاصل عدم التخصيص (وذكر العام في معرض المدح او الذم لا يخص خلافاً لبعض الفقهاء) مثله ان يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلاح الظالمون فهل يقتضي انه مخصوص بمن تقدم ذكره او يكون عاماً ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجاً أولاً وكذلك اذا ذكر الله تعالى فاعل

فاعل المأمور به ثم قول - قبه ان الله مع المحسنين انه كان للاولين غفورا ونحو ذلك فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل اواب او يختص بمن تقدم ذكره خلاف. حجة التخصيص به ان ذكر العام بعده يجري مجرى الجواب عنه والجواب شأناً أن يكون مطاباً للسؤال من غير زيادة وكأنه قال مع المحسنين الذين تقدم ذكرهم والاولين الذي تقدم ذكرهم. حجة عدم التخصيص ان اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه بمن تقدم فان حكم الجمع ثابت بالعموم والاصل عدم التخصيص فيبقى اللفظ عاماً على حاله (تنبيه) قال الشيخ عن الدين بن عبيد السلام ليس من هذا الباب

بين الزوجين خاصة ﴿ قوله وعطف الخاص على العام لا يخصه الخ ﴾
 المراد من العطف هنا معناه اللغوي اي مطابق الرجوع
 لشيء فيؤول الى ذكر خاص مع عام في سياق واحد هل يقتضي
 سريان حكم احدهما للآخر سواء كان الثاني ام الاول فتسدرج
 فيها هاتئ المسألة وعكسها بالعكس اللغوي وهو مسألة عطف الخاص
 على العام لا يقتضي عموم الخاص وذلك اذا كان اللفظ الخاص صالحا
 للعموم ودل دليل على ان المراد منه الخصوص مثل ذو عهد وكذا المعروف
 بالصالحات للاستغراق والفرد بالعهد وعكسها ايضا بالعكس المنطقي وهو
 عطف العام على الخاص لا يقتضي عموم الخاص ولا خصوص العام وكذا
 نظائرها من رجوع الضمير الى البعض الذي تقدم التمثيل بمثاله لمسألة
 عطف الخاص على العام لا يقتضي العموم وكذا ذكر بعض افراد العام
 والا مثله تدل على ان هذا هو المراد ضرورة ان ذو عهد ليس معطوفا على
 كافر الذي هو محل العموم بل هو معطوف على مسلم ولذلك صحح ان
 يكون هذا الحديث مثالا للمسألتين . وحاصل استدلال هاتئ المسألة
 راجع الى ما قدمنا في رجوع الضمير الى البعض هل يخص من ان
 العام دلالتهم من قبيل الظاهر فاذا ورد ما يؤوله ويبين الحال فهل يعول
 عليه ، والكلام في ان هذا متعين لتاويل الظاهر ام لا فيقال هنا الاصل
 تساوي المتقارنين فلما تعين احدهما للخصوص يحمل عليه ما هو ظاهر
 فيه الا ان المساواة في هاتئ المسألة اضعف منها في مسألة رجوع الضمير
 كما لا يخفى لان الاصل هنالك اقرب واولى . هذا . واعلم ان المسألة
 مفروضة في كتب الاصول على هذا الوجه من الخلاف ونسبو للحنفية

العام المرتب على شرط تقدم
 بل يخص اتفاقا كقوله تعالى
 ان تكونوا صالحين فانه كان
 للاولين غفورا فالشرط
 المتقدم هو صلاح المخاطبين
 الحاضرين وصلاحهم لا
 يكون سببا للمغفرة لمن تقدم
 من الامم قبلهم او يأتي
 بعدهم فان قواعد الشرع تأتي
 ذلك وان سعي كل احد
 لا يتعداه لغفران غيره الا
 ان يكون له فيه تسبب وهما
 لا تسبب فلا يتعدى قيتعين ان
 يكون المراد فانه كان للاولين
 منكم غفورا فان شرط
 الجزاء لا يترتب جزاؤه على
 غيره وهذه قاعدة لغوية
 وشرعية اما اذا لم يكن
 شرطا لم يكن جريان الخلاف
 ﴿ وعطف الخاص على العام
 لا يقتضي تخصيصه خلافا
 للحنفية كقوله عليه الصلاة
 والسلام لا يقتل مؤمن بكافر
 ولا ذو عهد في عهده فان
 الثاني خاص بالحربي فيكون
 الاول كذلك عندهم ﴾ انعقدة
 ان الادنى يقتل بالاعلى
 ومساوية وهل يقتل الا على
 بالادنى هو موضع الخلاف
 فقوله عليه الصلاة والسلام

القول بان العطف على العام يعم المعطوف كما تقدم في باب العموم وان
عطف الخاص على العام يخصص ولم أزل أتوقف في تصويرها بقطع النظر
عن تصحيحها او تضعيفها لان المعطوف الذي هو اخص من العام مشارك
له في حكمه اذ العطف يقتضي التشريك واذا ثبت المشاركتني الحكم فلا
معنى للتخصيص اذ شرط التخصيص المنافاة فان كان معنى التخصيص هنا
ان العام يخرج منه بعض الافراد وهو المذكور بعدا فهذا البعض قد
ثبت له حكم مساو لحكم العام فلا معنى لاجراجه وان كان المراد اخراج
بعض آخر فلا دليل عليه حتى يخرج الى ان رأيت في كلام ابي الفتح
ابن جني في شرحه للحماسة عند قول عامر بن الطفيل

أكر عليهم دعلجا ولباناً * اذا ما اشتكى وقع الرماح تحمجا

قال « انما أعاد اللبان لعظم قدره في نفسه تنويها به ومثله قوله
تعالى من كان عدو الآية وان كان مذهب الفقهاء العراقيين ان جبريل
وميكائيل ليسا داخلين في الآية في جملة الملائكة » فدل كلامه ان
المراد من قولهم عطف الخاص على العام هل يخصص ام لا اي هل يجعل العام
المذكور قبل ذكر الخاص مراداً به الخصوص مجازاً لانه عام بخصوص
فانكشف هذا الابهام في حكاية كلامهم فان قلت كانت نكتة عطف
الخاص عند الجمهور هي الاهتمام كما قال المص وابن جني فما هي النكتة
عند الحنفية في ارادة بعض الافراد من العام وهو البعض الذي هو غير
المذكور المعطوف من بعد . قلت قصد المتكلم ان المعطوف من شأنه ان لا
يدخل في العموم اما لمساوقة اعتقاد معتقد او اكونه غير جدير بالحكم
ثم يعطف للاشارة الى ان المتكلم لم يجد بداً من استدراكه لانه ثابت

لا يقتل ، ومن بكافر عام في
جميع الكفار فيتناول الذمي
فلا يقتل به المسلم اذا قتله عمدا
عندنا خلافا للحنفية * قالوا
اول الحديث لكم وآخرة
عليكم فان ذا العهد يقتل
بالذمي لان الذمي اعلى منه
لان عاقبة الذمة يدوم للذرية
والمعاهدة لا تدوم رالادنى
يقتل بالاعلى فيقتل المعاهد
بالذمي فتعين ان الذي لا
يقتل به المعاهد هو الكافر
الحربي والقاعدة ان العطف
يقتضي التسوية والمعطوف
لا يقتل بالربي فيكون
المعطوف عليه لا يقتل
بالحربي عملاً بالتسوية
فيكون الكافر المذكور
اول الحديث المراد به الحربي

له الحكم لا محالة فهو تمهيد لعذر الرد ونحوه ﴿ قوله قالوا اول الحديث لكم وآخرة عليكم الخ ﴾ ملخصه مع بيانه ان نفي القتل وان كان عاما لانه فعل في سياق النفي يقتضي ان لا يوجد قتل المسلم قصاصا بكافر لا كن يتعين تخصيصه بغير الذي قتل ذميا او معاهدا لان عطف ولا ذو عهد بتقدير ولا يقتل ذو عهد اي غير الذي قتل ذميا للاجماع على قتله ح في عهد لا يدل على ان الكافر المذكور قبله ايضا يتعين تخصيصه بان يحمل على غير الذمي بقرينة ما وقع في المعطوف فيكون المعطوف عليه على وزان المعطوف الا ان المعطوف دل على تخصيصه الاجماع والمعطوف عليه دل على تخصيصه خصوص المعطوف . فالحاصل ان في اللفظ عمومين عموم القتل المنفي وهو بالاصالة وعموم للمسلم والكافر بالتبع والمراد تخصيص جميع ذلك فيكون المنفي بعض انواع القتل وهو ايضا في بعض المسلمين بحسب الاحوال وفي بعض الكفار كذلك بحسب الاحوال فالتخصيص هنا تخصيص افراد من القتل واحوال من احوال المسلمين والكفار ولهذا قرر المحققون بما يقتضي نفي العموم في الكفار لا كن ذلك بالتبع لا بالاصالة فيندفع ما عسى ان يتوقف فيه عند النظر في هذا التقرير وهو ان قوله بكافر وان كان نكرة الا انه لم يقع في سياق النفي لان شرط ذلك تعلق النفي بها او يفعلها وما هنا ليس كذلك فهو من المطلق وعموم المطلق بدلي من جهة صلاحيته للصدق على كل كافر وعليه فيطلب تقيده لان العموم سري فيه من عموم نفي القصاص به وتحقيق الجواب هو الثالث في تقرير اجوبة المصنف وهو ان الحديث مسوق لبيان دمين بقيا على عصمتيهما في حال ظن زوال تلك العصمة

وهو متفق عليه انما النزاع في الذمي قد دخل العام المعطوف عليه التخصيص بسبب عطف الخاص عليه والجواب عنه من اربعة اوجه * احدها انا نمنع ان الواو عاطفة بل هي ٢٦٤ ❀ للاستئناف فلا يلزم التشريك وثانيها سلمناه

لكن العطف يقتضي التشريك في اصل الحكم دون توابعه قال النجاة فاذا قال مررت بزيد قائما وعمرو لا يلزم ان يكون مررت بعمرو أيضا قائما بل في اصل المرور فقط كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها فمقتضى العطف ههنا انه لا يقتل أما تعين من يقتل به الآخر فلا لان الذي يقتل به من توابع الحكم وثالثها لا نسلم ان معنى قوله عليه الصلاة والسلام ولا ذوعهد في عهده معناه يجري بل معناه التنبيه على السببية فان في قد تقدم في باب الحروف تقرير انها تكون للسببية فيصير معنى الكلام ولا يقتل ذوعهد بسبب المعاهدة فيفيدنا ذلك ان المعاهدة سبب يوجب العصمة وليس المراد انما يقتص منها ولا غير ذلك ورابعها ان معناه نفى الوهم فمن يعتقد ان عقد المعاهدة كعقد الذمة يدوم فنبه عليه السلام ان أثر ذلك العهد انما هو في ذلك الزمان خاصة لا يتعداه لما بعده وتكون في على هذا للطرفية

دم المسلم الذي يقتل كافرا ودم الكافر المعاهد مادام في عهده فربما ظن احدان الكفر مسوغ قتله ولا عبرة بالعهد وعطف الحديث هو من عطف جملة على جملة وذلك وجه اعادة كلمة لا بعد واو العطف وهو ايضا وجه التقييد بقوله في عهده الذي هو صريح في ان الواو لم تبق لتشريك ذو عهد في قيد بكافر وعليه فلا دلالة في الحديث على القصاص من المسلم للذمي ولا على عكسه * قوله احدها ان نمنع كون الواو عاطف الخ * اي المفردات بل هي لعطف جملة على جملة ولما كانت الاولى مستأنفة كانت الثانية كذلك وقد يقال ان المراد من العطف ذكر خاص بعد عام كما تقدم * قوله وتعقيب العام الخ * الاولى ان يقتصر على تعقيقه بحكم لا يتأتى الا في البعض لانه لا يشمل جميع ما ذكره ولان بعض المذكور ههنا كالا استثناء لا ينطبق على الموضوع لانه هنا راجع الى قوله فنصف ما فرضتم للنساء وكذا تمثيل الصفة بقوله لا تدري لعل الله يحدث فانه ليس من الصفة في شيء * قوله فانه خاص بالرشيدات الخ * اي لا يشمل غيرهن بقرينه ان قوله او يعفو ليس مرادا منه التخيير بل هو تقسيم لاحوال العفو وهو عفو الرشيدات وعفو الحاسر عن حق السفهات وهو الاب في ابنته البكر والسيد في امته عندنا . وقال الشافعي الذي يبدا عقدة النكاح هو الزوج والضمير عام كالمعاد وهو تقسيم للعفو بمعنى الخط اي اما ان يحططن هن النصف عن الزوج او هو يحط عنهن المطالبة بارجاع النصف . ولا كن الذي يبدا عقدة النكاح ظاهر في الولي

وهو الغالب عليها) * وتعقيب العام باستثناء أو صفة أو حكم لا يتأتى الا في البعض لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار وقيل يخصصه وقيل بالوقف واختاره الامام فالاستثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله الا ان يعفون * فانه خاص بالرشيدات والصفة كقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يثبت بعد ذلك أمرا أي

رغبة في الرجعة . والحكم كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن الى قوله تعالى وبعو لتهن احق بردهن فانه ناص بالرجعيات تبقى العمومات على عمومها وتختص هذه الامور بمن يصلح له لنا في سائر صور النزاع ان يصل بقاء العموم على عمومها فمهما امكن ذلك لا يعدل عنه تغليباً للاصل) حجة التخصيص ان الاصل الاتحاد في ضمائر وجميع ما يعود عليه الحكم المتأخر اي شيء كان وليس يحصل الاتحاد الا اذا اعتقدنا ان المراد بالسابق يصلح لذلك الحكم اللاحق ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزاً ما . حجة الوقف تعارض الادلة وانما جعلنا الرغبة الرجعة صفة وذلك لانها امر خفي وحالة من احوال النفوس والحكم الشرعي قائم بذات الله تعالى لا بنفس طلق فهي حينئذ صفة واما كون الزوج ٢٦٥ ٥٥ أولى بالرجعة فذلك حكم شرعي يرجع الى الاباحة والتحرير على غيره ان يمنع من ذلك

وهذه احكام شرعية بخلاف الرغبة فلذلك اختلفت المثل (الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه) التخصيص اليه ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق القاضي عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع اهل السنة على ذلك في من وما ونحوها قال وقال القفال ويجب ابقاء اقل الجمع في الجموع المعروفة وقيل يجوز الى الواحد فيها وقال ابو الحسين البصري لا بد من الكثرة في الكل الا اذا استعمله الواحد المعظم نفسه) اما من وما فلفظها مفرد ولذلك يجوز ان يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل شراً يره وعن الحسن تقيض له شيطاناً والسماء وما بناها ولا اثم عابدون ما عابد ولا انا عابداً عبدتم فلذلك

الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه

ذكر فيما سألت منشؤها ان العام المخصوص لا يعدو المتكلم به احد قصدين اما الحكم بالعموم مع الذهول عن قليل من الافراد لم يشملهم الحكم ونقص عنهم استقراء المتكلم فيكون التخصيص استدراكا واما الحكم بالعموم قصداً ثم التخصيص من بعد لقصد التنبيه على ان المخصص شأنه ان ينسى ويترك عند الاستقراء وهذا ناشيء عن ادعاء الاول وفي كلا القصدين كان الاعتماد على الغالب فلا يحسن ان يكون المتروك اكثر من المذكور الا عند قصد المبالغة في نحو قولهم انت الرجل وله مقامات . ثم المذهب عند اربعة اهلنا في شجرين مطلقاً للجمهور ومنع استثناء الاكثر لابي الحسين اما بقية الاقوال المذكورة فقيود لقول الجمهور كقوله وقد نص امام الحرمين الشيخ ٥٥ بناء على ان للحنفية ادلة خصصت العموم ودلت على جواز تزويج المرأة نفسها وبعض الشافعية عدوها من التاويل البعيد ويؤخذ من تقرير امام الحرمين انه مال لموافق

ابي الحسين

من ان يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص اليهما ويخالفهما الجمع الممرى كلفظ المشركين فان المحافظة الى صيغة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص اليه وحجة الجواز الى الواحد في الجموع ايضا ان الجمع قد يطلق ويراد به واحد كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم قيل الجامع ابو سفيان وهو المراد بالناس كذلك في قوله تعالى امر يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قيل المحسود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اراد بالناس . واحتج ابو الحسين ان البيت اذا كان ملان من الزمان وقال انكأت ما في البيت من الزمان واراد واحدة ان لك يفسح حينئذ لا بد من كثرة بحسن اطلاق العموم لاجلها والامتنع وقد نص امام الحرمين وغيره على استباح تخصيص

الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص

اي هل هو حقيقة ام مجاز حتى اذا عارضه نص تساويا على القول بانه حقيقة فيطلب له مرجح او يقدم عليه على القول بانه مجاز لان الحقيقة ارجح واما العام المخصوص بمتصل فالصواب اخراجه من الخلاف كما قال ابو الحسين لان الكلام لا ينطق به الا في مهلة والاعتبار باو اخره اما غيره لا فهو محل الخلاف والتحقيق فيه ان صيغ العموم انما تدل على مفهوماتها من ذات معروفة بصلة في الموصولات او جنس في النكرة المنفية او نحو هذا واما الدلالة على الشمول فهي استعمال لا وضع كما تقدم فتارة لا يتحقق هذا الاستعمال وذلك في المخصص بتصل لان الكلام باو اخره حتى قلنا فيما تقدم انه جدير بان يسمى الخاص وتارة يطلق التركيب مودنا بالشمول ويدل دليل غير متصل به في اللفظ بل لفظي منفصل او عقلي او حسي مثلا على انه مراد منه بعض الافراد فما هو حينئذ من استعمال اللفظ المفرد في غير ما وضع له بل هو استعمال المركب في غير ما وضع ليستعمل فيه اي في غير ما وضع له بالنوع وذلك يقتضي كونه مجازا مر كبا تمثيلا بناء على ان استعمال الخبر في الانشاء منه على مختار التفتازاني في شرح الكشف الا ان ذلك الدليل ان كان لفظيا منفصلا فقد خصصه بعد استعماله فيما وضع له مدة قبل ورود هذا المخصص وهذا غريب لا يقتضائهم طريان المجاز على اللفظ بعد كونه مستعملا مدة حقيقة فالذي يظهر انه ليس من المجاز اذ لم يعمد له نظير ولا كنه من التعارض والا يلزم عليه ان تكون سائر القيود مجازا وذلك يفضي الى تكثير المجاز

وان هذا التخصيص في غاية البعد ولا يجوز لعمته مع ان نوع المكاتبه او الاما فائدة غير متناهية فكيف اذا لم يبق الا فرد واحد فكان اشد بالقبح واما الماظم نفسه فهو في معنى الجمع العظيم فقد وزن ابو بكر بالامة فرجح ووزن عمر بالامة فرجح رضي الله عنهما فكيف بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم (الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد التخصيص حقيقة او مجزا قولان واختار الامام وابو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقرينة مستقلة عقلية او سمعية فيكون مجازا وبين تخصيصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فيكون حقيقة) الحق انه مجاز لانه وضع للعموم واستعمل في الخصوص فقد استعمل في غير موضوعه واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز اجماعا حجة كونه حقيقة ان لفظ المشركون اذا اريد به الحريون فقط والحريون مشركون قطعا فيكون اللفظ مستعملا في موضوعه فيكون حقيقة جوابه ان الحريين مشركون غير ان

صيغة العموم لم توضع لمفهوم مشركين بل وضعت للكليمة التي هي كل فرد فرد بحيث لا يمتد فرد وهذه الكليمة لم يستعمل اللفظ فيها بل في غيرها فيكون مجازا. حجة التفريق ان القرينة المتصلة لا تستقل بنفسها فان الاستثناء والشرط والصفة لفظ لا يستقل وقاعدة العرب ان اللفظ المستقل اذا تعقبه ما لا يستقل بنفسه صيرة مع اللفظ المستقل كلفظة واحدة ولا يشتون للاول حكما الا به فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص * حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتان ثمانية وعشرة الا اثنين وتقول الحنفية الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية ومرادهم ما ذكر ٢٦٧ ناله واما التخصيص المنفصل كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسيان والصبيان بعد

الامر بقتل المشركين ونهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر بعد قوله تعالى واحل الله البيع فهذا لاجل استقلاله يستحيل جعله مع الاصل كلاما واحدا فبتعين ان اللفظ الاول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا وجوابه ان جعل غير المستقل مع الاصل كلاما واحدا غير صحيح فان الاخراج اجماعا واشتقاقا من الثنية وهو فرع وجود شيء يرجع ويثنى عليه ومتى جعل الجميع كلاما واحدا بطل هذا كله بل الحق انه كلام اخرج منه كلام نعم معنى الكلام الاول لا يستقر حتى يتعقبه السكوت وعدم استقرار حكم الاول لا يصيرة جزء كلام ثم ان هذا اذا سلم يتأتى في المخصص اللفظي المتصل وهو لا يتأتى في

وللزم ان يكون المجاز يعرض للكلام بعد الاستعمال بهلة . واما العام المراد به الخصوص من اول الامر وهو الذي قامت القرينة كالحس والعقل على تخصيصه فهو مجاز مركب قطعاً ولا يظهر كونه مجازاً مفرداً الا في كلمة كل خاصة لان دلالتها على الشمول بالوضع لا بالاستعمال كما تقدم فاذا استعملت في الخصوص كانت مجازاً مفرداً . والى هذا التحقيق ترجع وتنكشف الاقوال السبعة في حكم العام المخصوص المستقراً من كتب الاصول وينتسب بعضها من بعض على ما فيها من تداخل وقلّة جدوى وطائل * قوله حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتتان الخ * مبالغة في اعتبار المستثنى مع المستثنى منه كلمة واحدة فلذلك لم تبطل به نصوصية الاعداد ولا يريد القاضي انها عبارتتان لانه اكبر من ذلك بل اراد ان عشرة الا اثنين اسم عدد مركب مثل واحد وعشرين فكما يركب بالزيادة يركب بالنقص * قوله وقد قيل ما من عام الا وقد خص الخ * كثير من العمومات لم يخص فقد صرح الشاطبي في اول الباب الثالث من كتابه المسمى بالاعتصام ان كل دليل شرعي كلي اذا تكرر في مواضع كثيرة وام يقترن به تقييد ولا تخصيص فذلك دليل على بقاءه على

المخصص العقلي فان العقل مستقل (وهو حجة عند الجميع الا عيسى بن ابيان وابانور وخصص الكرخي التمسك به اذا خصص بالمتصل وقال الامام فخر الدين ان خصص تخصيصاً اجمالياً نحو قوله هذا العام مخصوص فليس بحجة وما اظنه يخالف في هذا التفصيل لنا انه وضع للاستغراق ولم يستعمل فيه فيكون مجزاً ومقتضياً لثبوت الحكم لكل افرادة وليس البعض شرطاً في البعض والا لزم الدور فيتمى حجة في الباقي بعد التخصيص) كونه حجة هو الصحيح قد * وقيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم روي ذلك عن ابن عباس

وحينئذ لا تبقى حجة في جميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل الاستدلال حجة عيسى بن ابان ان حقيقة اللفظ هي الاستغراق وهو غير مراد واذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليها اذ ليس البعض اولى من البعض فيتعين الاجمال فيسقط الاستدلال جوابه هذا انما يصح اذا كان المجاز اجنبيا عن الحقيقة كالاسد اذا لم تكن الحقيقة فيها مرادة وليس بعض الشجعان اولى من بعض فيتعين الاجمال اما المجاز في العام المخصوص فتعين لانها ليس اجنبيا بل محل التجوز ما بقي بعد التخصيص فلا اجمال. واما مستند الكرخي في التفصيل فهو بناء منه على ان المخصص المتصل يصير مع الاصل حقيقة فيما بقي والحقيقة حجة والمخصص المنفصل لا يمكن جعله حقيقة مع الاصل فتعين المجاز والاجمال وجوابه ما ٢٦٨ تقدم. واما تفصيل الامام فخر الدين فليس

تفصيلا في التحقيق بل راجع الى القول بانها حجة فان الله تعالى اذا قال اقلوا المشركين نهر قال حرمت عليكم طائفة معينة لا اعينها لكم فلا شك انا نتوقف عن القتل قطعا حتى نعلم الواجب قتله من المحرم قتله وهذا لا يتصور فيما الخلاف بل هذا تفريع على انه بعد التخصيص حجة الا ان يكون التخصيص اجماليا. وقولي ليس البعض شرطا في البعض بهذه حجة الامام في الماحصول وبسطها ان ثبوت الحكم في البعض الباقي بعد التخصيص اما ان يتوقف على ثبوته في البعض المخرج اولا فيتوقف فان لم يتوقف كان حجة فيها بقي فان عدم ما لا يتوقف عليها لا يضر وان كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفا على ثبوته في

اصله ومقتضى انظره من العموم كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ﴿ قوله هذا حجة الامام الخ ﴾ اي على منع كون العام المخصوص حجة لا على تقييده المخصص تخصيصا اجماليا وحاصل احتجاج الامام على عادته راجع الى التجوز العقلي اي انه لا مانع عقلا من كونه حجة في الباقي بعد التخصيص وهذا لا يلاقي ما احتج به منكر وحجته من عدم وجود ما يعين المراد من مجازاته وهي الاباض الباقية ﴿ قوله وذلك ان التوقف قسمان معي وسبقني الخ ﴾ الدور معي وتبعي وحاصل الدور في الوجود ممنوع لانه لا يكون الاتبعيا لاستحالة التضاييف في الاعيان والجواهر واما الامور الاعتبارية فيكون الدور فيها لانه اعتبارا مثل ما في مقولة الاضافة. اما ما نحن بصدد افهامه من الدور الا في الفهم لان لفظ العام غير انظر المخصص ولا كنهما بعد العلم بهما يفهمان معنى وهو تخصيص مدلول العام بمدلول المخصص ونسبة معنى المخصص الى مدلول العام وذلك دور في الفهم لاني اللفظ هو قبيح في التعاريف

ذلك البعض قاما ان يكون ثبوته في ذلك البعض ايضا متوقفا على ثبوته في هذا البعض اولا فان حصل التوقف من الطرفين لزم الدور وان حصل من أحد الطرفين دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فيتبين ان الحق في هذا التقسيم ان ثبوت الحكم في هذا البعض الباقي غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض وحينئذ يكون حجة وهو المطلوب. وهذه الحجة ضعيفة بسبب اننا نخار التوقف من الطرفين. قوله لزم الدور قلنا لا نسلم ذلك ان التوقف قسمان توقف معي وتوقف سبقي والدور في الثاني دون الاول فان الانسان اذا قال غيره لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج معي وقل الآخر له وأما لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت معي خرجا معا وصدقا معا

فيما التزمه ولا دور ولا محال اما ٢٦٩ اذا قال لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت قبلي

وقال الآخر وانا لا اخرج حتى تخرج أنت قبلي فانها اذا صدقا في ذلك يستحيل خروج واحد منهما للزوم الدور في توقف خروج كل واحد منهما على خروج الآخر توقفا سبقيا فعلهما ان ان الدور انما يلزم من التوقف السبقي دون التوقف المعني والتوقف في العموم بين بعضيه على وجه المعية دون السبقية فلا دور * فالحق حينئذ ان نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في جميع الافراد على وجه واحد ونسبة واحدة والاصل عدم الشرطية فلا يضر خروج البعض عن الارادة ويكون اللفظ حجة في الباقي فهذه طريقة حسنة وسالمة عن المنوع والقياس على الصورة المخصوصة اذا علمت جائز عند القاضي اسماعيل من جماعة من الفقهاء اذا خرجت صورة من العموم بمخصص كما خرج بيع البر متفاضلا من قوله تعالى واحل الله البيع فهل يجوز قياس الارز عليها بجامع القوت او الطعم خلاف . حجة المنع ان الصورة المخصوصة على خلاف قاعدة العموم فلو قسنا عليها اقضى ذلك الى تكثير مخالفة الاصل وكثرة التخصيص وهو غير جائز .

قوله فالحق الخ اي في دفع حجج منكري الحجية ان نقول انما كان دالا على جميع الافراد على نسبة واحدة فاذا اخرج البعض بقي دالا على البقية على تلك النسبة السابقة فالاصل عدم التغير

ترجمة القاضي اسماعيل

والقاضي اسماعيل هو اسماعيل بن اسحق بن اسماعيل بن حماد بن زيد الجهضمي الازدي مولى آل جرير بن حازم البصري ثم البغدادي المولود سنة ٢٠٠ مائتين المتوفى سنة ٢٨٢ اثنين وثمانين ومائتين وهو من آل حماد بن زيد اعلام مذهب مالك بالعراق بيته من اجل بيوت العلم به وارتفع مراتب السودد في الدين والدنيا تردد العلم في طبقاتهم وبيتهم نحو ثلاثمائة عام من زمن جد هم حماد بن زيد واخيهم سعيد ومولدهما نحو سنة مائة الى وفاة آخرهم المعروف بابن ابي يعلا قرب الاربعمائة . اخذ عن حجاج بن منهال واسماعيل بن ابي اويس وغيرهما من تلامذة مالك رحمه الله واخذ عنه عبد الله بن احمد بن حنبل ونفطويه وابن الانباري والنسائي وكثير من علماء العراق والاندلس وقال ابو الوليد الباجي انه بلغ درجة الاجتهاد وجمع آله من العلوم وبلغت مكاتبه في العربية الى حد ان تحاكم اليه المبرد وثلعب في مسألة ، ولي القضاء زمن المتوكل ٢٤٦ واستمر فيه الى وفاته وكان كاتبه ابن سريج الشافعي وحاجبه ابن عمه محمد بن يوسف بن يعقوب ومن لطائفه انه دخل عليه يوما بحضور الفقهاء الوزير عبدون بن صاعد وكان نصرانيا فقام له ورحب به فانكر عليه بعض العلماء في مجلسه فقال قال الله تعالى لا ينهاكم

حجة الجواز ان قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح فاذا استثنى الشارع صورة لحكمة ثم وجد صورة اخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرا ۞ ٢٧٠ ۞ للحكم والمصالح وهذا مراعاته اولى

من مراعاة التخصيص فان ابقاء العموم على عمومته اعتبار لغوي ومراعاة المصالح اعتبار شرعي والشرع مقدم على اللغة

الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء ان التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ ولا يكون الا قبل العمل بخلاف النسخ فانه يجوز قبل العمل وبعده ويجوز نسخ شريعة باخرى ولا يجوز تخصيصها بها والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيرها بخلاف التخصيص قال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الاخراج قال التخصيص والاستثناء اخراج الاشخاص والنسخ اخراج الازمان كون التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ ۞ اصطلاح وعبرة لا معنى من المعاني فان القرائن أو غيرها اذا دلت على ثبوت حكم لعدة صور فاذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كاجراج صورة من صور تناولتها صبغ العموم غيرانه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ويدخل

الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين وهو سفير بيننا وبين المعتضد وهذا من البر فسكنت الجماعة عند ذلك وله تأليف كثيرة منها احكام القرآن ومعاني القرآن، وشواهد الموطأ ولا نعرف منها في بلدنا شيئا رحمه الله

الفصل السابع في الفرق بينه وبين

وبين النسخ والاستثناء

اي في الفرق بين التخصيص من حيث الجملة ليصح مقابله بالفرق بينه وبين الاستثناء ونحو كل من المخصصات المتصلة كما فصح عن ذلك المص في الشرح وقدمه في الفصل الثامن من الباب الاول، وهذا الكلام يفضي الى ابطال المخصصات المتصلة من حيث هي واول من حام حول هذا هم الذين لم يذكروا بدل البعض فيها نظرا لكون المبدل منه في نية الطرح ۞ قوله وبين النسخ والاستثناء النسخ ۞ اما النسخ فيفارق التخصيص بالمتعلق بفتح اللام فتعاقب التخصيص الافراد ومتعاقب النسخ النسبة. واما الاستثناء فيفارقه مفارقة الفرد لجنسه ۞ قوله اصطلاح وعبرة لا معنى من المعاني النسخ ۞ اي انه شيء راجع للاصطلاح في مسمى التخصيص بدليل ان المتقدمين كانوا يطلقون اسم النسخ على ما يشمل التخصيص كما يعلم من كتب ناسخ القرآن ومنسوخه فقد ذكروا ان حديث الرجم ناسخ لقوله تعالى الزانية والزاني مع كونها تخصيصا صريحا نعم انه مع كونها اصطلاحا أنسب بالمعنى اللغوي اذ التخصيص تعيين شيء لشيء دون غير لا بخلاف النسخ فانه

النسخ فيما يتناوله اللفظ او ثبت بالقرائن او الفعل او الاقرار ولا يكون التخصيص الا قبل العمل لان التخصيص بيان للمراد فاذا عمل به صار الجميع مرادا فلا يبقى الاخراج بعد ذلك الانسخا وابطالا هو مراد

والتخصيص هو اخراج غير المراد من المراد بعد العمل بالجميع يتعذر ذلك ويجوز النسخ ايضا قبل العمل اذا علم ان مدلول اللفظ مراد. واما نسخ شريعتي بشريعتي فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ولا في العقائد الدينية بل في بعض الفروع مع جواز في الجميع عقلا غير انه لم يقع واذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمنها في بعض الفروع خاصة فالشريعة النسخة هي المناخلة. واما تخصيص شريعتي بشريعتي فيمتنع اما السابقة باللاحقة فلان التخصيص بيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو خصصت المناخلة المتقدمة لتأخير البيان عن وقت الحاجة. واما تخصيص المناخلة بالمتقدمة فلان عادة الله ان لا ينزل على قوم ولا يخطبهم الا بما يتعلق بهم خاصة فلو أنزل في المتقدمة ما يكون بيانا وتخصيصا للمناخلة لخطبوا بما لا يتعلق بهم وهذا كله عادة ربانية لا وجوب عقلي. واما الاستثناء فهو ٢٧١ مع اللفظ المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على معنى واحد وهو

ما بقي قول القاضي ابو بكر
فالمستثناة لها عبارتان خمسة
وعشرة الا خمسة واعلم ان
تعليلهم ذلك بان الاستثناء
غير مستقل بنفسه يلزم ان
يكون التخصيص بالصفة
والشرط والغاية كذلك ولم
يذكره الا في الاستثناء
وهنا فرق آخر يخص
الاستثناء وهو انه يخرج
من العدد فتقول له عشرة
الا اثنين وغير الاستثناء لا
يمكن ذلك فيه ولذلك لا
يثبت بالقرينة الحالية فانه
لو قال له عشرة الا اثنين
ودات القرينة على انه اراد
خمسته لزم ان يكون لفظ
العشرة قد استعمل مجازا
في الخمسة وتلك القرينة هي
دليل المجاز وذلك ممنوع لان

ابطال وازالة قوله في القواعد الكلية النسخ هي اصول الشريعتي
وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والاموال والاعراض ومكملات
ذلك قوله يجوز بالقرينة النسخ اي المانعة من ارادة العموم كالعقل
والحس قوله لان التخصيص مجاز النسخ اي عند ما يكون بالقرينة
وهو العام المراد به الخصوص او في كل ما كل خاصية اما التخصيص
باللفظ فليس من المجاز بل يشبه ان يكون تمثيلا كما تقدم قيل هذا
قواه والصواب ان تقول الاخراج جنس للثلاثة النسخ يرجع الى
قوله في المتن «وقال الامام التخصيص كالجنس للثلاثة» وانما جعل غير صواب
لما فيه من ايهام جعل الشيء جنسا لنفسه ومراد الامام ان مفهوم
التخصيص وهو مطلق الاخراج يشبه الجنس ولهذا قال كالجنس ولم
يقال جنس او اراد التخصيص الغيري وهذا كله لا يدفع ايهام الفساد عن
عبارته قوله بذبح اسحق النسخ بناء على انه هو الذي يح وهو المنسوب

المجاز لا يجوز في لفظ العدد والتخصيص يجوز بالقرينة لان التخصيص مجاز والمجاز يدخل في العمومات اجماعا ولا يجوز ان يتأخر
الاستثناء فلا يقول له عشرة وبعد يوم يقول الا اثنين لانه فضلا في الكلام لا يستقل بنفسه وما لا يستقل بنفسه
لا يفرد بالنطق وكذلك الشرط والغاية والصفة. واما التخصيص بالمخصص المنفصل فلا يمكن جعله مع العام
المخصوص لفظا واحدا لاستقلال كل واحد منهما بنفسه والصواب ان تقول الاخراج جنس للثلاثة التخصيص
والنسخ والاستثناء فان الشيء لا يكون جنسا لنفسه فاذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم ان يكون التخصيص
جنسا لنفسه وهو محال وقولنا التخصيص والاستثناء اخراج للاشخاص والنسخ اخراج للزمان ليس على اطلاقه
بل يكون التخصيص في الزمان والاستثناء فتقول ما رأيته طول الدهر او في جميع الايام ومرادك عمرك خاصة وتبني اياما
فتقول اليوم الجمعة مثلا وهذا يحسب ما يقع فيه العموم فان وقع في الزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها او في الاشخاص
وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها وقد يقع النسخ ولا اخراج زمان كنسخ القعدة الواحدة التي لا تعدد زمانها فلا يقبل الاخراج
لان الاخراج من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كأمير ابراهيم بذبح اسحق عليه الصلاة والسلام

لم يخرج منها بعض الازمة وبقي بعضها بل بطل الامور به بالكلمة لكن ٢٧٢ ❀ الغالب ما تقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد بالعمرة ثبت في بعض الازمنة وخرج المستقبل بعادها بالنسخ

(الباب السابع في اقل الجمع) قال القاضي ابو بكر مذهب مالك رحمه الله ان اقل الجمع اثنتان وواقعه القاضي ابو بكر على ذلك والاستاذ ابو اسحق وعبد الملك بن الماجشون ومن اصحابه وعند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله ثلاثون وحكاه عبد الوهاب عن مالك وعندي ان محل النزاع مشكل لانما ان كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الحليم والحليم والعين لم يكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد انفقوا على ذلك وان كان في غيرها من صيغ الجموع فهي على قسمين جمع قلته وهو جمع السلامة مذكرا او مؤنثا ومن جمع التكسير وهي ما في قول الشاعر بافعل وبافعال وافعلت وبافعلت يعرف الادنى من العدد وجمع كثرة وهو ما عدا ذلك فجموع القلته للعمرة فما دون ذلك وجموع الكثرة للاحد عشر فاكثر هذا هو نقل العلماء ثم قد يستعار كل واحد منهما للاخر مجازا والخلاف في هذه المسألة انها في الحقيقة اللغوية فان كان الخلاف في جموع الكثرة

لمالك رحمه الله كما في جامع البيان والتحصيل ولم استطع توجيهه بوجه مقبول بل الذي يظهر ان الذبيح هو اسماعيل لحديث سكوتة صلى الله عليه وسلم لمن قال له يا ابن الذبيحين ولان التضحية بقيت من المناسك عند العرب ولما وقع في جامع المعيار عن بعض العلماء نسبت الآن اسمها ان الله قال فبشرناها ياسحق ومن وراء اسحق يعقوب قلت: وجه الدليل منها ان الله تعالى اعلم سارة بان سيكون لابنها اسحق ذرية وذلك ينافي حكمة الابتلاء بالذبيح بعد لان وعد الله لا يتخلف وانا ازيد دليلين اخرين أحدهما لان اسماعيل هو البكر باتفاق المؤرخين ولا شك ان الابتلاء بذيبح الوحيد اشد من الابتلاء بذيبح احد ولدين. وثانيهما ان الله تعالى لما ذكر قصته الذبيح في سورة الصافات اعقبها بقوله وبشرنا بالاسحاق وهذا صريح في ان الغلام الحليم الامور بذبحه هو غير اسحق

❀ الباب السابع في اقل الجمع ❀

صيغ الجموع لم تعوف في كلام العرب مراد بها المثنى وانما يستعمل ضمير الجماعة للواحد تعظيما نحو رب ارجعون وقوله «الا فارحموني يا آله محمد» فلا يصح عن مالك هنا الا ما نقله القاضي عبد الوهاب وهو احد اساطين مذهبهم ومحققى فقهاء وفروع المذهب تشهد له فان من اعترف بدراهم لزمته ثلاثه وقد انكر الرهوني شارح مختصر ابن الحاجب نسبه ما قاله الباقلاني لمالك رحمه الله واما حمل قوله تعالى فان كان له اخوة فلا من السدس على الاخوين فلدليل مقابله بقوله وله اخ واخت وكذلك في الفرائض مهما قوبل الواحد بالجمع فالمراد بالجمع ما يشمل الاثنين

لها أحد عشر فلا معنى للقول بالاثنين والثلاثة وإن كان في جموع القلعة فهو يستقيم لكنهم لما اثبتوا الاحكام الاستدلال في جموع الكثرة علمنا انهم غير مقتصرين عليها وان محل الخلاف ما هو اعم منها لاهي) مثال جمع علامة ما جمع بالواو والنون أو الياء والنون نحو مسلمون ومسلمين أو بالالف والتاء وهو المؤنث نحو مسلمات وعرفات. نابل أفعل افلس ومثال افعال ٢٧٣ اجمال واحمال ، ومثال افعله ارغفة ومثال فعلة نحو صبية وغلبة فهذه

هي جموع القلعة اذا كانت منكورة تكون للعشرة فدونها الى الاثنين او الثلاثة على الخلاف وان كانت معرفة صارت لما لا يتناهي وهو العموم ولا يبقى لمسامها اقل ولا اكثر بل رتبة واحدة وهي العموم بخلاف المنكر فان مسماه وهو كونه جمعا متردد بين مراتب مختلفة وكل تلك المراتب يصدق عليها انها جمع قال رجل جمع ورجلان وثلاثة جمع قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ الجمع الموضوع للقلعة للكثرة والموضوع للكثرة للقلعة وقوله قد يستعار كل واحد منهما الاخر يدل على انه لبس موضوعا له فان المستعار مجاز اجماعا وكذلك قال ابن الانباري قد يستعار كل واحد منها للاخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع فابداوة للعلاقة المصححة للمجاز دليل المجاز وكذلك قال غيرهما واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قولنا تعالى ثلاثة قروء فقالوا

ترجمة ابي اسحق الاسفرائيني

والاستاذ ابو اسحق لقب اذا اطلق في هذا الفن ينصرف الى الشيخ ابراهيم بن محمد الاسفرائيني الشافعي ولد باسفرابين (بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء بلدة بنوحي نيسابور) وتوفي في نيسابور سنة ٤١٨ ثمان عشرة واربعمائة يقال انه بلغ درجة الاجتهاد اخذ عنه القاضي ابو الطيب الطبري وابو القاسم القشيري وكان معاصرا للباقلاني وابن فورك فقال فيهم (صاحب ابن عباد) الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صلد مطرق والاسفرائيني جمر محرق « الف الجامع في اصول الدين وتعليقة في اصول الفقه

ترجمة عبد الملك ابن الماجشون

وابن الماجشون هو عبد الملك ابن عبد العزيز بن ابي سلامة شهر الماجشون المالكي من اصحاب مالك اصلهم من اصبهان ثم سكنوا المدينة ولد بها في حدود سنة ١٥٠ خمسين ومائة وتوفي بها سنة ٢١٢ ثنتي عشر ومائتين وهو من بيت عالم وفتوى اخذ عن مالك وكان فصيحاً لانه نشأ بالبادية مع اخو له بني كلب فروي انه كان اذا ذكر مع الشافعي لم يعرف الناس كثيراً مما يقولان لان الشافعي ايضا تأدب بهذيل في البادية رحمهما الله

ثلاثة دون العشرة فيكون المنطبق عليها اقراء الذي هو افعال لانها من صيغ جموع القلة اما قروء فعول فهو من
 نجوع الكثرة فلم عبر به عن الثلاثة مع امكان التعبير بما ينطبق على الثلاثة وهذا كله يقتضي ان جمع الكثرة لم يتناول
 ما دون العشرة الا محازا ولا يتناوله حقيقة ويشكل جعل اقل مساهة ثلاثة بل أحد عشر وهذا موضع صعب وكثير من
 الفضلاء قال الجواب عنه أن الكلام في هذه المسألة انها هوفي الحقيقة العربية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة
 والكثرة فلذلك أطاقت الفتيا في القسمين وهو جواب لا يصح لأن بحث العلماء في أصول الفقه المهم منه الحقيقة
 اللغوية دون غيرها وهي المراد بقولنا الامر للوجوب والامر للتكرار والصيغة للعموم والامر للقصور
 والنهي للتحريم وغير ذلك من المباحث انما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في اصول الفقه حتى اذا قررت حمل
 عليها الكتاب والسنة وثانيها اذا سلم له ان يحسم في ٢٧٤ ❀ الحقيقة العرفية فلم لم يذكرها اللغوية.

وكيف يلبق أن يعتقد فيهم
 انهم تركوا المهم ابدا ولم
 يذكرها الا غير المهم
 وثالثها أن الكلام لو كان في
 الحقيقة العرفية لكان
 استدلالهم بالعرفيات وكانوا
 يقولون لان اهل العرف
 يقولون وهم لا يقولون
 ذلك بل يقولون في استدلالهم
 فرقت العرب بين ضمير
 وضمير التثنية وضمير الجمع
 فقالوا ضرب ضربا ضربوا
 وقالوا رجالان ورجال
 ففرقوا بين التثنية والجمع
 ويستدلون بآيات الكتاب
 العزيز وذلك كما يقتضي
 انهم لا يريدون العرف فان
 من ادعى العرف غير

ترجمة ابن الانباري ❀

وابن الانباري هو عبد الرحمن بن محمد ابو البركات كمال الدين
 النحوي الشافعي المولود سنة ٥١٣ ثلاث عشرة وخمسمائة المتوفى سنة
 ٥٧٧ سبع وسبعين وخمسمائة كان اماما في النحو قرأ على الجواليقي وابن
 الشجري واللف اسرار العربية والميزان في النحو وطبقات الادباء رحمه الله
 ❀ قوله فكان المنطبق عليها اقراء الخ ❀ دفعه ان صيغ العموم لا تتناوب
 ولعل مناسبة ذلك في هاته الآية الاشارة الى وجوب استكمال العدد حتى
 تكون الثلاثة لتمامها شبيهة بعدد الكثرة فاستعملت لها صيغته ❀ قوله

ال لغة لا يمكنه التمسك بالقرآن فانه لم ينزل بالعرف بل باللغة وهذا واضح وحينئذ يتعين انهم يريدون الحقيقة
 اللغوية وهي مشكلة كما تقدم بل الذي تقتضيه القواعد أن يقولوا أقل مسمى الجمع المذكر من جموع القلة اثنان او ثلاثة
 وأقل جموع الكثرة المنكرة أحد عشر هذا متجه لا يخفاء فيه اما التعميم فشكل جدا ومقتضى القواعد ان القائل
 اذا قال لله على صوم شهر أن يلزمه أحد عشر شهرا لانه جمع كثرة او صوم ايام ان يلزمه ثلاثة لانه جمع قلة وقال علي
 له دراهم اودنانير ان يلزمه أحد عشر لانه جمع كثرة وتقرر الفتاوى واقضية الحكم على هذه الصورة حتى ثبت لهذه القواعد
 ناسخ عراقي او شرعي فهذا وجه الاشكال وانا الآن اجري على عاداتهم في الحجاج فاقول حجة القول
 بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرا وظاهرا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانها المتبادر
 للفهم عرفا فوجب ان يكون لغتها كذلك لان الاصل عدم النقل والغير فن قال معي دراهم لا يفهم السامع الا ثلاثة
 فاكثر. حجة الاثنتين قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاطلق ضمير الجمع الذي هو الواو على الطائفتين
 وهو تشية وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في الحارث اذ نقشت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاعدين فقولنا
 لحكمهم ضمير جمع عائد على داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام فدل على ان الاثنتين يصدق عليهما الجمع

وقوله تعالى وهل أناك نأ الخضم اذا تسوروا المحراب الى قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعمة فتقولوا ان هذا اخي يقتضي انهما كانا اثنين ومع ذلك فقال تعالى اذ تسوروا المحراب وهو ضمير جمع وكذلك قوله تعالى قالوا لا تخف يدل على ان الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع والجواب عن الاول ان الطائفتين جماعة والجماعتان جمع بالضرورة فلذلك عاد عليهما ضمير الواو وقوله تعالى لحكمهم عائد على الحكمين والمحكوم لهما والمحكوم عليهما فسر ٢٧٥ ٥ اربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف للجمع وعن الثالث ان الخضم في اللفظة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم كما تقول رجل ضيف ورجال ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واحدة على الجمع اطلق تشبيها على الجمع كما تقدم في الشبهة وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام الانسان فدا فوقهما جماعة فسمى الاثنين جماعة وبان معنى الجمع حاصل في الاثنين فوجب صدق الجمع عليهما والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة تحصيل الاثنين فالمراد بالحكم الشرعي لا اللغوي فانه عليه الصلاة والسلام انما بعث

كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف الخ ٥ اي قطع النظر عن اعماله واضيف اضافة الاسماء الجامدة اي لا يحتمل الالتبس بهم وكون البعض فيه فاعلا والبعض مفعولا هو معنى لا اعراب ٥ قوله اطلق تشبيته على الجمع الخ ٥ سبق قلم صوابه اطلق الجمع على تشبيته وهذا الجواب تكلف بل التحقيق ان الخصم وان كان اثنين الا ان عادة الخصومات ان يتبعها الشهود ويتألب عليها المتطلعون والغوغاء فلا شك ان الخصم هنا اثنان ولا كن المتسورين هم الخصم ومن يتبعهم ويشهد لذلك قوله فتنزع منهم فان داوود عليه السلام في شجاعته وبطشه لا يفزع من شخصين وقد ذكر صاحب الكشف هنا جوابا غير تام وفيما ذكر نالا غنية ،

تم الجزء الاول من التوضيح والتصحيح لمنكالات كتاب التقيج ويليه الجزء الثاني يبتدي من الباب الثامن في الاستثناء وكان تمامه به طبعة النهضة في ذي الحجة

سنة ١٣٤١

بيان الشرعيات . وعن الثاني ان معنى الضم والاجتماع صادق على الشبهة والاثنين اجماعا انما الكلام في اللفظ الجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة ام لا فايين احدهما من الآخر (فائدة) على ما تقدم من لفظ جمع القامة والكثرة يكون ضابط جمع القلة هو اللفظ الموضوع للاثنين فاكثر او الثلاثة فاكثر على الخلاف بقيد كونها لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتبة الحاصلة من الثلاث الى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للاحد عشر فاكثر من غير حصر فهو للقدر المشترك بين هذه الرتبة التي لانهاية لها بقيد كونها لا تنقص عن الاحد عشر فسميها غير محصور بخلاف مسمى جموع القلة (فائدة) معنى قول العلماء اقل الجمع اثنان او ثلاثة معناه ان مسمى الجمع مشترك فيه بين رتبة كثيرة واقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاثنين فيصير معنى الكلام اقل مراتب مسمى الجمع اثنان او ثلاثة

انتهى الجزء الاول من شرح تنقيح الفصول ويليه الجزء الثاني اوله الباب الثامن

فهرس اصلاح الخطأ الواقع في الجزء الاول من حاشية التنقيح

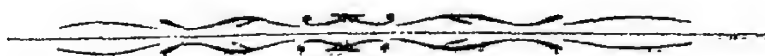
صحيحة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٢	٦	المطابق او المخالف	المطابق للواقع او المخالف
٢٩	٥	هذا السؤال	هذاسؤال
٣٦	٩	« دونه خرط اقتاد »	الصواب حذف علامة حكاية (نقول
»	٢٠	بعد تعيينه	بعد تعيينه
٤١	٣	المبحث	المبحث
»	٦	ولا تقرّبوا	ولا تقرّبوا الزنا
٤٢	١٧	الموضع	للموضع
»	٢١	يقصد بها	يقصد منها
٤٣	٦	مسماه	مسماه
»	٧	لفظ المشترك	لفظ مشترك
٥١	٩	على التجرد	على التجدد
»	»	زيادة	زائدة
٥٢	١٨	في اول الامر	من اول الامر
٥٤	٩	ينقسم فحوى	ينقسم الى فحوى
٥٥	٩	وعمره ثلاثة	وعمره ثلاث
٥٥	١٦	زهد فيه .	يوضع هنا قولها ومدحه الاعري الى قولها
			عتاب الواقع في صحيفة ١٠٧ سطر ١٨ اثناء
			ترجمة الاهري
٦٠	٤	وصفية واسم وحكم اصطلاحية لجنسه	وصفية واصطلاحية واسم لجنسه وحكم
٦١	٩	وان النهي	او النهي
٦٢	٢٠	وثمان	ثمان
٧٢	٧	الامال	الامثال
٧٢	١٣	والعقل الى الخ	والعقل الخ
٧٦	٨	يخفى بالكسر الا ترى	يخفى الا ترى
»	١٠	حلال وفلان	حلال بكسر الحاء وفلان
٧٧	٣	بيع	يبيع

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٧٧	٤	تعالى الصبي ليستاذنكم	تعالى ليستاذنكم
٨٢	١٦	الحديث	الحديث
٨٢	١٧	(الوجوب الخ)	(الوجوب الخ) متى وجد السبب
٨٥	٣	اما بفعل	اما لفعل
٨٦	٧	اذ لم ياخذ	اذ لم يوخذ
٨٦	١٣	هي اشدّها	هي اشد
٩٤	١١	حيث اشرط	حيثما شرط
»	٢٠	متعلّقها	متعلّقةها
٩٥	٩	قاليس	فليس
»	١٣	ققولّه	قوله
١٠٠	١٦	من - وعقلي	من قواعده - وعقلي
١٠١	٦	» وللفسدة	» والمفسدة
١٠٤	٦	فعبين	وين
١٠٥	١٧	عن التنزل	على التنزل
١٠٧	١٨	ومدحه المعري - الى قوله - عتاب	الصواب ان يوضع هذان السطران في ترجمة القاضي عبد الوهاب بصحيفة ه ه في السطر ١٦ لوقوع سهو في وضع ذلك هنا
١١٢	٦	العبو	انفقو
١١٦	١٥	قدر	قرر
١٢٢	١٤	با التعدية	بالتعديّة
»	١٦	ينمّسح	يتمسّح
١٢٦	١٤	انما يثبت	انما ثبت
١٢٧	١٠	موكولا	موكول
١٢٨	١٢	المقسم	المقسم بكسر السين
»	١٤	بكسر السين ليس بالامر	ليس بالامر
١٣١	٥	تحتها فان	تحتها . فان
١٣٢	٩	وينوي	وينوي

صحيحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٣٤	١٢	قصد	قصد
١٣٧	١٤	فعله وقع من شهو	فعله سهو وقع من
١٤١	١١	الذي ذكره	الذي ذكره
١٤٥	١٨	اشترك	الاشترك
١٤٩	١٣	حيث	حين
١٥١	١٥	قال اصحاب	قال متقدمو اصحاب
١٥٤	١٥	ولا يخرج	ولا يخرج بتشديد الراء
١٥٦	٣	برادفة	بمرادفها
١٦٢	١٣	غلوهم في في	غلوهم فيها
١٧١	١٢	والدين	والذين
١٧٢	١٣	عند وهو المباشرة	عند المباشرة
١٧٣	٢١	رحم الله . والجمهور	رحم الله والجمهور (بدون فصل)
١٧٤	١	تفرقهم	تفرقتهم
١٧٥	١٢	قضاة	قضاة
»	١٤	للإمام	للمامور
١٩٠	٥	تقيده	تقيده
»	١١	ادارة	ارادة
١٩٢	١٢	للهقصة	للهقصد
١٩٣	٢٠	اراد مدلول	اراد ان مدلول
»	٢١	كفا لا كاقضاء	كفا كاقضاء
١٩٥	١٣	احد وعشرين	احدى وعشرين
٢٠١	٩	ان لم	ان نلم
٢٠٢	١٦	الان العشرة	لان العشرة
٢٠٤	١٥	الى التعريف	الى تعريف
٢٠٦	١	وضعت	وضعها
»	٢	بضمته	بضميمته
٢٠٧	٢	اللفظ	اللفظ
»	١١	دلالتها	دلالتها

صحيقت	سطر	الخطأ	الصواب
٢٠٨	٣	الاستعمال	الاستعمال
٢١١	٢	حقيقت	حقيقت
٢١٢	»	والعدة	والعدة
٢١٣	١٣	الكل	الكل
»	١٦	متناخس	متناخس
٢١٤	٧	اسحاق السكيت	اسحاق ابن السكيت
»	٨	الدالي	الدال
٢١٥	١٤	متعلقها معين او خاص مبهم	متعلقها خاص معين او مبهم
»	١٦	يذكر المعاق	يذكر المتعلق
٢١٦	١١	جملته	جهته
٢١٨	٧	احدهما	احداها
٢٢٠	٣	القرير	القرر
»	٤	القرار	القرر
٢٢١	١٤	المواد	المراد
٢٢٣	٧	اسور	الاسور
٢٢٣	٨	احمد عبد الغفار	احمد بن عبد الغفار
٢٢٤	٨	المعطوف وظاهر	المعطوف اي اذا كان المعطوف عليه لفظا من اللفظ العموم وعطف عليه فاعطف لا يقتضي عموم المعطوف ان لم يكن المعطوف من صيغ العموم . وظاهر صريح في انه
٢٢٥	٣	صريح انه	صريح في انه
»	١٧	العموم	العموم
٢٢٦	١٧	قراي	قراي
»	١٨	وراي	وراي
٢٢٧	٥	بعد حجة	بعدم صحجة
»	١١	المراد لمراد بيان	المراد بيان
»	١٤	الارصول	الاصول

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
ولامعنى	ومعنى	٣	٢٢٩
ولقرينة	وبقرينة	٤	٢٣٣
مبهم	مهم	١٥	٢٣٤
لا يختص به	لا ينحصر فيه	١٦	»
قانه	بانها	٣	٢٣٧
فقضية	والتحقيق ان قضية	٢١	»
ان تقيضيهما	ان تقيضهما	٩	٢٣٨
كتعارض	لتعارض	١٣	٢٤٠
ابن سريج	ابن سريج	٣	٢٤٤
دائما	دائما	١٤	٢٤٥
اي لا يرث	اي « لا يرث »	١	٢٤٦
خفاء	جفاء	٤	٢٥٢
لا يعدو	لا يعدو	٦	٢٥٣
العموم	العام	١٤	٢٥٤
يتمد بها	يقتد بها	١٨	٢٥٥
شراحه	سراحه	١٤	٢٥٦
بالخلف	بالخالف	٢٠	»
الرجعيات	الرجعات	١	٢٥٨
عدوا الآية	عدو الآية	١٣	٢٦٢
والالزم	والا يلزم	٢٠	٢٦٦
لم تعرف	لم تعرف	١٣	٢٧٢



فهرس الابواب وأهم المباحث الواقعة في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيقتا	
٢	الديباجة
٤	الباب الاول في الاصطلاحات فيما توجبه ابتداء اهل الاصول بهذه المباحث وهل هي هنا مقدمة كتاب أم مقدمة علم
١	مبحث ككون الكناية لا تجوز في الحدود والفرق بينها وبين المجاز في ذلك
١٣	مبحث في ككون الناطق في تعريف الانسان ما هو
١٦	الفصل الثاني في تعريف اصول الفقه
٢٠	مبحث في ان الالام في قولهم الاحكام في تعريف الاصول ماهي
٢٣	مبحث في تحقيق كلام المصنف في الجواب عن السؤال الثالث
٢٥	الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل وفيه تحقيق ان المنقولات هل هي مجاز
٢٦	الفصل الرابع في الدلالة
٢٩	مبحث الجواب عن اشكال اورده المصنف على دلالة العام
٣١	الفصل الخامس في الكلي
٣٢	الفصل السادس في اسماء الالفاظ فيه تحرير الفرق بين علم الجنس واسم الجنس وتحرير وضع الضمير وغيره من المعارف
	وفيما ٤٢ دفع اشكال المصنف عن تعريف العام
٤٦	الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز ، تحقيق ، معنى قولهم اسم الافعال حقيقة في الحال
٥٢	الفصل الثامن في التخصيص
٥٤	الفصل التاسع في لحن الخطاب فيما ٥٧ بحث المصنف مع الشيخ ابن أبي زيد في الاستدلال على وجوب صلاة الجنازة وما اعتذرنا به للشيخ ابي محمد ابن ابي زيد رحمه الله
٦٣	الفصل العاشر في الحصر فيه تحقيق مسألة عد المبتدأ والخبر من طرق الحصر
٧٠	الفصل الثاني عشر في التصديق
٧٤	الفصل الثالث عشر في الحكم فيه تحقيق صحة تعريف الحكم الشرعي ودفع ما اورده المصنف واجوبة اسئلته
٧٩	الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة فيما تحقيق مسألة اشتراط تقدم الوجوب في القضاء او تقدم سببه وكلام المصنف في مسألة العدم والملازمة ، وتحقيق المذهب الحنفي في اقتضاء النهي الفساد

- ٩١ الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليهما الاحكام . فيما تحقيق مسألة اشتراط العلم بالسبب . وفيما تصحيح لكلام المصنف في اجتماع خطاب التكليف والوضع
- ٩٨ الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة . فيما تحقيق كلام الامار ودفع بحث المصنف معه
- ١٠٢ الفصل السابع عشر في الحسن والقبح
- ١١١ الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق
- ١١٢ الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة
- ١١٣ الفصل العشرون في المعلومات
- ١١٤ الباب الثاني في معاني الحروف فيما دفع اشكال عن قوله صلى الله عليه وسلم للخطيب بئس خطيب القوم انت . ووجه زيادة الباء في قوله تعالى وامسحوا براء وسكم
- ١٢٤ الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ وفيما ١٢٩ تحقيق المذاهب في استعمال المشترك واستعمال اللفظ في حقيقتهم ومجازة وعموم المجاز
- ١٤٨ الباب الرابع في الاوامر
- ١٤٥ الفصل الاول في مسمى الامر . فيما مسألة الفور والتكرار
- ١٦١ الفصل الثاني اذا اورد بعد الخطر
- ١٦٥ الفصل الثالث في عوارضه
- ١٦٦ الفصل الرابع في تكليف مالا يطاق
- ١٦٧ الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه . فيما تحقيق مسألة تعلق الامر في الازل بالمعدوم ونقصها في علم الاصول
- ١٧٦ الفصل السادس في متعلقيه . فيما مسألة الواجب الموسع وتحقيق مذهب الحنفية وفيما تحقيق مسألة الامر المعلق على الاسم
- ١٨٥ الفصل السابع في وسيلته
- ١٨٦ الفصل الثامن في خطاب الكفار وتحقيقها وتحقيق المذهب المالكي فيها
- ١٩٢ الباب الخامس في النواهي
- » الفصل الاول في مسمى النهي
- ١٩٦ الفصل الثاني في اقسامه
- ١٩٨ الفصل الثالث في لازمه فيه تحقيق مسألة اقتضاء النهي الفساد
- ٢٠١ الباب السادس في العمومات . فيه تحقيق تعريف العام وتحقيق عروض العموم له

- ٢٠٥ الفصل الاول في ادواته فيه تحرير استغراق الجمع المعروف بال . وتحقيق ان النكرة المنقبة بلا للعموم سواء رفعت ام فتحت . وتحقيق الفعل في سياق النفي وتحقيق عموم حكايات الاحوال . وتحقيق مسألة العطف على العام هل يقتضي العموم
- ٢٣٠ الفصل الثاني في مدلول العموم فيه البحث في عموم من وما في الاستفهام وان التحقيق عدم عمومهما وفيه ابطال قاعدة المصنف ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة
- ٢٤٠ الفصل الثالث في مخصصات العموم فيما التخصيص بالعوائد والفرق بين العوايد العامة والعوايد الفردية
- ٢٥٣ الفصل الرابع فيما ليس من مخصصات العموم فيه تحقيق المذهب المالكي في التخصيص بالسبب وفيه تحقيق كلام المصنف في التخصيص بالنية وفيه مسألة عطف الخاص على العام لا يخص
- ٢٦٥ الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه
- ٢٦٦ الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص
- ٢٧٠ الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء
- ٢٧٢ الباب السابع في اقل الجمع



فهرس التراجم الواقعة في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيفة	صحيفة
١٢٥ ترجمت ابن بعيش	٩ ترجمت الحسروشاوي
١٣٣ » الباقلاني	١٨ » المازري
١٣٨ » الانباري	١٩ » ابي اسحاق الشيرازي
١٤٦ » سعيد بن المسيب	٢٢ » الأمدى
١٥٣ » ابن القصار	٢٤ » ابن عطية
١٧٧ » الكرخي	٢٧ » ابن سينا
١٨٤ » ابي الطاهر المالكي	٥٥ » عبد الوهاب
١٩٥ » ابي هاشم الجبائي	٥٥ » الباجي
١١٢ » ابن السيد	٦٢ » التبريزي
٢١٢ » عبد القاهر	٦٨ » الاصمعي
٢١٤ » ابن السكيت	٧٠ » المتنبى
» » » كراع النعل	٨١ » داوود عليه السلام
٢٢٣ » ابي علي الفارسي	٨٢ » تبع اسعد
» » » ابن دريد	١٠٧ » الابهرى
٢٣٢ » الصيرفي	١٠٨ » ابي الفرج
٢٤٣ » عيسى بن ابان	» » » ابي الحسين البصري
٢٤٧ » فاطمة ابنة قيس رضي الله عنها	١١٥ » عبد بن الحسحاس سحيم
٢٥٩ » ابي ثور	١١٨ » الغز بن عبد السلام
٢٦٩ » القاضي اسماعيل	١٢٤ » صهيب رضي الله عنه

اصلاح ما وقع من الخطأ في الشرح

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
وليس	ولبس	٧	٦
الثانية	الثاني	٩	»
الكتابة	الكتاب	١١	»
بينهما	بيهما	٣٢	»
واللفظ	واللفظ	»	»
يعرف	بعر	٢٧	»
رجل	رجل	٣	٩
معرفة	معرفة	٢٢	»
غروبها	غروبها	٣٦	١١
والرسم	ولرسم	١	١٢
يصح	لصح	٣٧	»
ويقرض	وبقرض	»	١٣
خارجا	خارجا	»	»
يوجد	يوجد	»	»
عقلي	عقلي	١	١٤
بعر	لعر	٢٥	١٥
وبقي	وبقى	٢٣	١٧
تقول	تقول	٤	١٩
ظن لا علم	ظن لا علم	٧	٢٠
التقليد	التقليد	٢٧	٢٢
وأصل	وأصل	٣٦	٣٢
القسمية	القسمية	»	»
قرينة	قرينة	٢٧	٣٧
أنت	أنت	١٤	٩
لاجنبي	لاجنبي	٧	٤٧
تصرفنا	صرفنا	٣٤	٤٨

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
راجع	راجع	٣٦	» »
بين	لين	٣	٤٩
خالق	خالق	٣٣	٥٣
يكون	يؤن	١٨	٥٩
نفس	نقص	١٧	٦٠
تقول	لقول	١٨	٦٨
إياك	إيك	٣٢	» »
هو الغني	هو هو الغنى	٧٦	٧١
ما كان	منا كان	٣٥	٧٢
كتقدير	كلقدير	١	٧٦
المحصل	الممصول	٢٤	٧٩
ويحكم	يحكم	١٤	٨١
وقتها	وقها	٣٣	» »
تعالى	متعالى	٣٠	٨٤
أن	ان	٢٣	٨٥
تبنى	تبنى	٤	٨٦
المذهبين	المذهين	١	٨٧
وجوب	وجوب	١٣	٩٠
رقيق	رقيق	١٩	» »
امرئي	امرء	١٣	٩٤
ما يترتب	ما يتررب	٣٤	» »
التكاليف	المتكاليف	» »	» »
يمنع	يمنع	٥	٩٨
التعادي	التعمليدي	١٤	» »
اليسر	السير	١٩	١٠١
النياب	النياب	٣٣	١٠٢
الطبيات	الطبيات	٣٠	١٠٣
كلها	كلها	٢	١٠٤

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
الافعال	لافعال	٩	» » »
ارتفاعهما	ارتفاعهما	٣٧	١١٣
فلذلك	والفرق فلذلك	١	١١٧
اقرارا	اقرارا	١١	١١٩
عربية	عربية	٣	١٢٢
لالآلة	لالآلة	١٨	» » »
يتكرر	بتكرر	٣٠	١٢٣
زيد	زبد	٣٢	١٢٥
اشوا	اتوا	٣	١٢٦
والا لاني	والا لاني	٤	» » »
قوم	قدوم	١	١٥٠
النشوز	النشور	٣٠	١٥١
الله	الله	٢٨	١٥٤
حيث	حيث	١٩	١٥٨
لانسمي	لانسمي	٢١	١٦٠
يقنضي	يقنضي	٥	١٦٤
اعظم من	اعظم ن	٣٤	» » »
يحكم	يحكم	١٢	١٦٥
بقي	بقي	١٠	١٦٦
يرد	يريد	١	» » »
ابي بكر	ابي لكر	٣٧	١٦٧
فيوقعه	فيوقعه	٠٤	١٦٨
حقيقة	حقيقة	٣٣	» » »
فيها	فيها	» »	» » »
القديم	القديم	٦	١٧٠
معط	قفط	٤	١٧١
تعلق	تلق	٢٨	١٧٢
أمرأ	أمرأ	٣٣	١٧٣
يصدق	يصدق	٧	١٧٥

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
رضي	رضي	٣٣	» » »
الشهادة	الشادة	٣٥	١٧٩
تقرر	تقرر	٢٠	١٨٠
وسمي	وسمي	٢٥	» » »
فيضيع	فيضيع	٣٦	» » »
الواجب	الواحب	» »	» » »
شيئا	شيأ	٣٩	» » »
أجزأ	أجرا	٢٣	١٨٤
المعتدريين	المعتدريين	٢	٩٠
واستيقنتها	واستيقنتها	٢٧	» » »
يقطع	يقطع	١٤	١٩١
وأما عدم حصول	وأما حصول	٢٧	١٩٢
النهى	النهى	٩	١٩٦
الجمع	الجمع	١٦	١٩٧
يقتضي	يقتضي	١٠	١٩٩
المعاملات	المعاملان	٣٤	» » »
قالوا	قالو	٣	٢٠٠
ابو حنيفة	ابوا حنيفة	٣٣	» » »
في حالة	في حالة	٩	٢٠١
فتخفف	فتخفف	٣٣	٢٠٦
عريب	عريب	٣٠	٢١٣
ومنهم من يقول	ومنهم يقول	٧	٢١٦
بزبد	يريد	٢	٢١٧
قاعدة	عدة	٣	» » »
في المحرم	في في المحرم	١	٢١٩
الاختيار	لاختيار	٨	» » »
بها	لها	٣٠	٢٢٠
المستقبل	المستقبل	٦١	٢٢٢
انعدم	نعدم	٣٥	» » »

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
باعتبار	باعتبار	٣٢	٢٣٠
الشافعية	الشافعية	٣	٢٣١
قامر آته	قامرته	٣٢	٢٣٢
عند	عند	١٢	٢٤٠
الظاهر	الظاهر	٢٧	» » »
سريع	سريع	١٣	٢٤١
مطرده	مطرده	٣٣	٢٤٢
زماننا	زماننا	٣١	٢٤٤
الاحاديث	لاحاديث	٣٦	» » »
الله	لله	٣٧	» » »
فأما	فأما	» »	» » »
بالتهمة	بالتهمة	٣	٢٤٧
بالظن	بالظن	٧	» » »
ايمان	إيمان	١٦	٢٥٠
الميتة	المتبة	٢	٢٥٥
وكذلك	كذلك	٢	٢٥٧
المخصصات	لمخصصات	٣	» » »
يستقل	يستقل	٤	» » »
المستقبل	لمستقبل	٥	» » »
المتقدم	لمتقدم	٣٠	٢٦٠
ومساويه	ومساوية	٢٨	٢٦١
بالرشيدات	بالرشديات	٣٦	٢٦٣
قهما	قهما	٣	٢٦٥
بغير	بغير	١	٢٦٦
فكاحها	فكاحها	١	» » »
بعد	عد	٦	٢٦٧
واشتقاقها	واشتقاقها	١٩	» » »

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
استقرار	استقراره	٢٦	« « «
وقد قيل	قد وقيل	٣٥	» » »
مرجح	مرجح	٣٢	٢٦٨
البيع	البيع	٣٠	٢٦٩
فالتخصيص	فالتخصيص	٢٣	٢٧٠
شريعة	شريعة	٢	٢٧١
المتأخرة	المتأخرة	٤	» » »
اتفقوا	اتفقوا	٢٠	٢٧٢
المنكر	المنكر	٢٨	٢٧٤
أناك	أناك	١	٢٧٥
ألفاظ	اللفظ	٢٦	» » »

تنبيه

قد وقع اصلاح ما جرى في الطبع من التصحيف في الشرح و ضربنا صفحا عن اصلاح بعض النقط الغير الخارجة الناشئة عن نقصان في اصل الحرف او تكسير قيمه وذلك لا يكلف الناظر أدنى تأمل ولا يتعلق به الا المزلع بسفاسف الامور ومحقراتها ،

